



Die christliche Lehre

über

das Verhältniß von Gnade und Freiheit

von den apostolischen Zeiten bis auf Augustinus.

Von

Dr. Friedrich Wörter.

Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagshandlung.

1856.



Vorwort.

Die Ausarbeitung vorliegender Schrift habe ich zunächst unternommen, um einer zur Zeit meiner akademischen Studien erwachsenen Verpflichtung nachzukommen. Wenn ich dieselbe nun der Oeffentlichkeit übergebe, so bestimmt mich hiezu einmal die Wichtigkeit des Gegenstandes an sich, sodann die Ueberzeugung, daß dogmengeschichtliche Untersuchungen für die Wissenschaft des christlichen Glaubens nur förderlich sein können. Denn die Dogmatik ist überall auf die innere Geschichte ihres positiven ewig sich selbst gleichen Inhaltes angewiesen. Soll die Dogmatik daher die Wissenschaft der concreten und allseitig erfaßten Idee des Glaubens sein, so muß sie die Darstellung der successiven Entwicklung der christlichen Dog-

.... dieses oder jenes Kirch
attet ist; anderseits kann aber die v
cklung auch nicht in das System i
en. Bei diesem Verhältnisse kann m
ünschen, daß die früheren großen u
gen auf dem historisch dogmatischen G
erseits in unserer Zeit häufiger zu äh
aufmuntern und die Bearbeitung de
ehr fast ausschließlich Händen überlass
t immer die Wahrheit zu Tage förder
ten Beitrag zur christlichen Dogmeng
gegenwärtige Schrift liefern, welche üb
Glaubens handelt: über das Verhäl
chen Gnade zur menschlichen Frei

größten Theologen der lateinischen Kirche stattfand, so geschieht es, weil die durch Augustin hervorgerufene Entwicklung erst auf genannter Synode zu ihrem Abschlusse gebracht worden ist; bis dahin mußte sie also geführt werden. Uebrigens ist der Darstellung der semipelagianischen Lehre kein eigener Abschnitt gewidmet worden; ich hielt es für genügend, sie in ihren Grundlinien in jene der augustinischen aufzunehmen, und diese dadurch sich weiter bestimmen zu lassen.

Ueber die weitere Anlage und den Plan des Ganzen gibt die kurze Einleitung hinreichenden Aufschluß. Was die Ausführung betrifft, so will ich nur in Ansehung der Väter und Lehrer der Kirche bemerken, daß ich nicht alle aufgeführt, sondern mich auf so viele beschränkt habe, als nothwendig schienen für eine Darstellung, aus der sich begreifen läßt, wie man einstimmig über Gnade und Freiheit in der Kirche vor Augustinus gedacht habe. Es ist selbstverständlich, daß ich mich bei dieser Auswahl an jene hielt, welche nicht nur entsprechenden Stoff bieten, sondern auch auf die Entwicklung der Theologie Einfluß übten und eine hervorragende Stelle einnehmen. Dadurch, glaube

ich, enthält die Darstellung die Anschauung der vor-augustinischen Väter im Ganzen vollständig, lückenlos und getreu. Sodann schien es mir am angemessensten, die voraugustinischen Väter nach der Eigenthümlichkeit ihres Standpunktes in die griechischen und lateinischen zu sondern, im Uebrigen aber jeden einzeln zu behandeln. Ich habe dies gethan, obwohl hiedurch manche Wiederholungen entstehen mußten. Ebenso habe ich es vorgezogen, den Schriftsteller möglichst selber reden zu lassen d. i. die aus den Quellen geschöpften Stellen selbst mitzutheilen; ich wollte eine quellenmäßige Darstellung in der Weise geben, daß der Leser sich selbst auch daraus sein Urtheil bilden könne. Daß ich diejenigen Schriftsteller, z. B. Origenes, bei welchen man eine Verwandtschaft mit dem Pelagianismus zu finden glaubte, und die man deßhalb zu Vorläufern dieser Häresie stempelte, ausführlicher behandeln und in die Darstellung verwandte Gegenstände hereinziehen mußte, bedarf kaum der Erwähnung. Der Maaßstab, den ich bei der dadurch nothwendig gewordenen Kritik und überhaupt anlegte, ist der des katholischen Dogma's. Daher habe ich auch nicht immer die Anklage

des Pelagianismus gegen die voraugustinischen, namentlich griechischen Väter ausführlicher berücksichtigt; denn sie ist gegen die meisten von einem Standpunkte aus erhoben, auf dem selbst das katholische Dogma des Pelagianismus beschuldigt wird. Eine genauere Berücksichtigung dieser extravaganten, confessionell gewordenen Anschauung hätte nur zu einer ausführlichen Beurtheilung derselben führen müssen, die nicht in der Aufgabe gegenwärtiger Schrift gelegen ist. Gedachte Lehre habe ich daher, wo es nöthig war, nur im Allgemeinen berührt, im Besondern aber sie als das voraussetzen zu müssen geglaubt, was sie dem katholischen Dogma gegenüber in der That ist. Ich durfte dies um so eher thun, je weniger gerade dadurch nach meiner Ueberzeugung die Darstellung mangelhaft geworden ist.

Indem ich schließlich gegenwärtiger Schrift eine nachsichtige Aufnahme wünsche, bemerke ich noch, daß dieser ersten Hälfte die zweite bald nachfolgen soll.

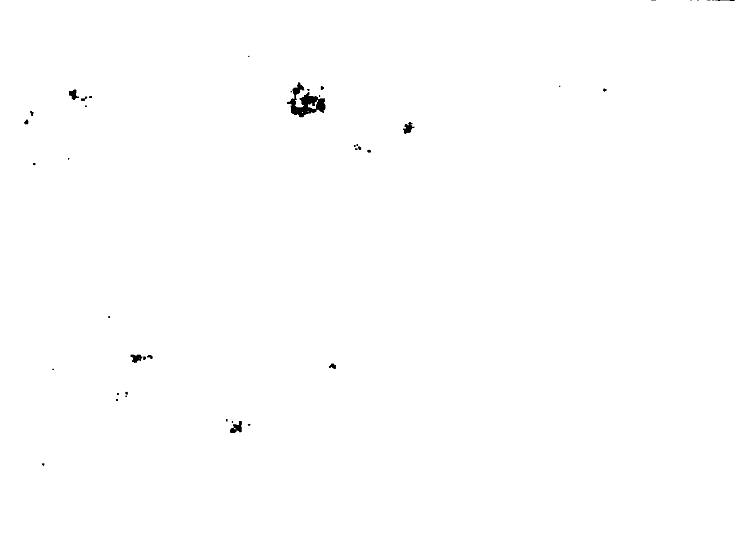
Freiburg i. B. im Mai 1856.

Der Verfasser.

Ueber das Verhältniß

von Gnade und Freiheit

bis auf Augustinus.



§ 1.

Eintheilung.

Die christlichen Glaubenswahrheiten, welche Gegenstand der Dogmatik sind, beruhen alle auf göttlicher Offenbarung; sie sind nur dadurch, daß Gott in Christo sie geoffenbart hat; ohne dies wären sie überhaupt nicht. Als göttliche Wahrheit ist der christliche Glaube seinem materiellen Gehalte nach ein absoluter, in sich schlechthin abgeschlossener, d. h. er ist einer Erweiterung seiner Substanz nach weder bedürftig, noch fähig; eine Entwicklung des durch die Offenbarung gesetzten Glaubensinhaltes über sich selbst hinaus, so daß eine Bereicherung desselben durch ganz neue Elemente oder eine Vervollkommnung durch Veränderung stattfände, ist durchaus unzulässig. Es steht dies mit dem Wesen der christlichen Wahrheit und der Wahrheit überhaupt im Widerspruch, die ewige Identität mit sich selber ist. Gibt es nun allerdings keine Entwicklung des Glaubens in diesem materiellen Sinne, so ist damit noch keineswegs alle Entwicklung ausgeschlossen, denn die Glaubenssubstanz ist nichts Starres, Unlebendiges, Todtes, sondern bei aller Unveränderlichkeit etwas Bewegliches und Lebendiges. Kann nun aber die Entwicklung des Glaubens als der göttlichen und absoluten Wahrheit keine Bewegung sein, die vom Glauben aus zu

Etwas Anderem, als was in ihm gesetzt, und was also in ihm noch nicht gesetzt wäre, fortschreitet, so kann es nur eine solche sein, welche, wie sie vom Glauben ausgeht, so auch wieder in ihn selbst zurückkehrt, also Vermittlung des Glaubens mit sich selbst, wobei seine Substanz am Ende der Entwicklung dieselbe ist wie am Anfange; d. h. die Entwicklung ist nur eine formale [1]).

Näherhin kann aber diese Entfaltung nur darin bestehen, daß das Dogma die in ihm als einer noch unmittelbaren, unvermittelten Einheit enthaltenen Momente aus sich heraussetzt, oder in die in ihm gesetzten Unterschiede, welche seine wesentlichen Momente sind, auseinandertritt, um sie wiederum in sich zurückzunehmen und zur ursprünglichen Einheit, die nunmehr aber eine vermittelte ist, zusammenzufassen, oder zu der in ihren Unterschieden begriffenen Einheit zu gelangen. Den wissenschaftlichen Begriff eines Dogma's und des Dogma's überhaupt gewinnt man also in seiner Vollständigkeit nur, wenn man demselben in seiner Bewegung von Anfang bis Ende nachgeht. Das so gefundene Resultat fällt alsdann der Dogmatik anheim, wo es in seinem organischen und nothwendigen Sein begriffen wird. Daher ist die Dogmatik die organische Darstellung des Glaubens auf dem höchsten Puncte seiner Entwicklung. Aber diese Bewegung von Anfang bis Ende zu verfolgen, ist nicht Aufgabe der Dogmatik, sondern der Dogmengeschichte; erstere nimmt nur das Resultat der letzteren, d. h. das Dogma in seinen geschichtlich herausgetretenen Momenten oder Unter-

---

[1]) Ueber den hier nur angedeuteten Begriff der Entwicklung des Dogma's s. Staudenmaier, Christl. Dogmatik I. Bd. S. 61 ff. Kuhn, Kathol. Dogmatik I. Bd. S. 99 ff.

schieden in sich auf. So hat die Dogmatik die Dogmengeschichte zu ihrer nothwendigen Voraussetzung und kann als Wissenschaft nur in dem Grade auf Vollendung Anspruch machen, als sie das Dogma in seiner geschichtlichen Vermittlung in sich aufgenommen hat, was freilich wiederum nur unter der Voraussetzung geschehen kann, daß die Dogmengeschichte ihre Aufgabe selber vollzogen hat.

Vorliegende Schrift hat sich die Aufgabe gestellt, aus dem Kreise der christlichen Dogmen jenes über das Verhältniß der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit in seiner Bewegung bis auf Augustinus zu verfolgen, oder seine Entwicklung nachzuweisen. Ist nun die Entfaltung des Dogma's nichts Anderes als das Auseinandertreten desselben in seine wesentlichen Momente oder der Fortgang von der noch unaufgeschlossenen, unvermittelten Einheit zur Einheit in ihren Unterschieden oder zur vermittelten Einheit, so hat sich die Darstellung der Entwicklung des Dogma's von genanntem Verhältnisse nach den in dieser Lehre gesetzten wesentlichen Momenten und zwar so, wie sie zeitlich hervorgetreten sind, zu richten. Der Entwicklungsgang des Dogma's bedingt auch den Gang der Darstellung. Die Bewegung geht aber vom unmittelbaren Glauben aus; in Absicht auf unsern Gegenstand der Darstellung ist derselbe in den h. Schriften des Neuen Testamentes niedergelegt. Die Entwicklung des positiven Glaubens auf dem Grunde der h. Schrift stellt sich zunächst dar in den Schriften der Kirchenväter und Kirchenlehrer. In dieser Entwicklung kommen beide wesentliche Momente, Gnade und Freiheit, in ihrem deutlichen Unterschiede zum Vorschein. Da die Entwicklung aber eine zeitliche und successive ist, kommen die Momente jeder Einheit, wiewohl dieselben in ihr, sofern sie eine un-

mittelbare ist, zumal und miteinander gesetzt sind, doch nicht als solche, sondern nur nacheinander zur Entwicklung; in der Entwicklung hat daher ein Moment vor dem andern das Uebergewicht, und sie erscheinen nicht während derselben in dem vollständig und allseitig bestimmten Verhältniß zu einander; dies ist erst möglich am Ende der Entwicklung. In der Vermittlung der Gnade und Freiheit miteinander erscheint zuerst die Freiheit mit dem Uebergewichte über die Gnade bei den voraugustinischen Vätern; dagegen ist die andere Seite, die der Gnade, vorherrschend bei dem h. Augustinus. Daß die Entwicklung gerade in dieser Weise verlief, hat seinen Grund darin, daß sie keine rein thetische, keine rein oder gegensatzlos aus sich beginnende war, sondern durch den Widerspruch des Irrthums und der Häresie bedingt wurde. Die voraugustinischen Väter nämlich hatten im Allgemeinen vor Allem die Freiheit gegen den Fatalismus des Heidenthums und den naturalistischen Dualismus des Gnosticismus zu vertheidigen; in diesem Gegensatze aber konnte die Gnade nicht gleichmäßig zur Erörterung kommen, ohne daß sie übrigens dieselbe etwa geleugnet hätten. Der Pelagianismus wollte dagegen die Freiheit nur mit Ausschluß der Gnade ihrem eigentlichsten Wesen nach gelten lassen. Hiedurch waren die christlichen Theologen genöthigt, die andere Seite unseres Verhältnisses, die der Gnade, insbesondere hervorzuheben und zur Entwicklung zu bringen, was vorzüglich durch Augustinus geschah. Die auf Grund der h. Schrift von den Vätern unternommene Entwicklung ist aber nicht als solche schon eine objectiv wahre, sondern hat lediglich nur subjectiven Werth; objective Giltigkeit kömmt ihr nur zu, soferne die Väter in der Kirche stehen und mit deren Bewußtsein zusammentreffen. Als Inhalt

des Glaubens ist aus genannter Entwicklung sonach nur das anzuerkennen, was und so weit die Kirche es anerkannt und auf den diesfalls abgehaltenen Concilien aus jener Entwicklung in ihre Entscheidungen, als übereinstimmend mit ihrem Bewußtsein, aufgenommen hat.

Dem Gesagten gemäß erhalten wir für unsere Darstellung folgendes Schema:

Der erste Abschnitt enthält die Lehre der neutestamentlichen h. Schriften über Gnade und Freiheit.

Der zweite Abschnitt enthält die Entwicklung dieser Lehre durch die Väter; derselbe bietet zur Betrachtung drei Seiten dar:

a) Die Lehre der voraugustinischen Väter mit dem überwiegenden Momente der Freiheit;
b) die pelagianische Häresie, welche die Freiheit so geltend macht, daß sie die Gnade negirt;
c) die Lehre Augustin's von Gnade und Freiheit im Gegensatze zum Pelagianismus, wodurch die Gnade prävalirt.

Der dritte Abschnitt stellt die betreffende Lehre der Kirche dar, worin das Verhältniß von Gnade und Freiheit so erscheint, daß jedes Moment zu dem ihm gebührenden vollen und wahren Rechte kömmt.

Erster Abschnitt.

Die neutestamentliche Lehre über Gnade und Freiheit.

§ 2.

Ausgangspunkt.

Das Christenthum als die Religion der Versöhnung der Menschheit mit Gott durch Christus (Röm. 5, 10. 11. 2 Cor. 5, 18. 19) hat zu seiner nothwendigen Voraussetzung die Sündhaftigkeit der Menschheit. Diese Nothwendigkeit ist jedoch nicht in dem Sinne zu fassen, als ob die Sünde, damit das Christenthum in Existenz treten konnte, nothwendig sein müßte, sondern in dem, daß das Christenthum nicht zu seiner geschichtlichen Entwicklung gekommen wäre, wenn nicht die Menschheit durch Freiheit eine sündige geworden wäre. Ich bin nicht gekommen, sagt der Herr, um Gerechte zu berufen, sondern Sünder (Matth. 9, 12. 13. Marc. 2, 17. Luc. 5, 32). Christus kam in die Welt, um Sünder zu retten (1 Tim. 1, 15). Muß daher jede objective Begründung des Christenthums von der Sünde ausgehen, so auch jene Betrachtung, die sich zur Aufgabe macht, nachzuweisen, wie das objective Erlösungswerk sich im Subjecte verwirklicht; denn diese subjective Verwirklichung ist nichts Anderes, als das Aufgenommensein des Objectiven

im Subjecte, oder das Durchdrungenwerden des Menschen vom Werke der Erlösung. In diesem subjectiven Aneignungsprocesse müssen daher die wesentlichen Momente des Objectiven wiederum zum Vorscheine kommen. Aber die subjective Verwirklichung der Erlösung ist nicht blos das Aufgehen des Objectes im Subjecte, sondern auch des Subjectes im Objecte. In der innigen Durchdringung beider vollzieht sich die wirkliche Erlösung des Menschen. Dies Verhältniß setzt voraus, daß das Werk der Erlösung sich vollständig nach dem Subjecte richtet. Sonach beruht die Erlösung auf der Voraussetzung der Sünde, weil eben das Subject sündhaft ist, und es ist dessen wirkliche Erlösung ebenfalls nur unter Voraussetzung der Sünde auf Seite des Menschen zu begreifen. Wollen wir nun in dem subjectiven Erlösungsprocesse einen Punct in's Auge fassen, nämlich die darin wirkenden Factoren, die göttliche Gnade und menschliche Freiheit, in ihrem gegenseitigen Verhältnisse betrachten, so hat auch diese Darstellung von der Lehre von der Sünde auszugehen. Wir schlagen hiemit einen Weg ein, den auch der beredteste Apostel der Gnade, Paulus, gegangen ist.

§ 3.

Die Sünde.

Die Sünde kann in ihrem Entstehen, Wesen und in ihren Folgen nicht begriffen werden, ohne daß man an den ursprünglichen ethischen Zustand des Menschen erinnert. Ist es auch unmöglich, denselben, da er durch die Sünde verloren gegangen, in seiner primitiven Gegebenheit zu begreifen, so können wir doch, da das Christenthum die Re-

ligion der Wiederversetzung des Menschen in jenen ursprünglichen Zustand ist, durch einen Schluß nach rückwärts darauf kommen. Diesen Fingerzeig gibt das neue Testament selbst. Paulus fordert den Menschen, der ein wahrer Christ sein will, auf, den alten sündhaften Menschen abzulegen und den neuen, der nach Gott in Gerechtigkeit und Heiligkeit erschaffen, anzulegen (Ephes. 4, 22—25). Das Princip der Heiligkeit ist aber, wie wir noch später sehen werden, nicht der Mensch, sondern der h. Geist; dieser ist es, durch den jener in den Zustand, in dem er ein geheiligter ist, versetzt, oder, wie die Schrift sagt, geboren wird (Joh. 3, 3. 5). Diese Geburt in die Gerechtigkeit und Heiligkeit durch das Wasser und den h. Geist wird aber eine Wiedergeburt (παλιγγενεσία) genannt (Tit. 3, 5); es ist also eine Geburt in eine sittliche Beschaffenheit, worin der Mensch vor der Sünde, d. i. der erste Mensch, Adam, sich befand und worein er bei und mit seiner Schöpfung durch den h. Geist versetzt wurde. Wie jetzt der Mensch, der aus einem Sünder ein Geheiligter werden und bleiben will, thun muß, so sollte auch der erste Mensch in den ihm durch den h. Geist gewordenen Gnadenstand mit seinem persönlichen, freien Willen eingehen, und dadurch das, was anfänglich nur Mitgetheiltes war, zu seinem freien, persönlichen Eigenthum, und das unmittelbar gesetzte Verhältniß zu Gott, in welchem die Natur in die Gnade aufgenommen war, zu einem vermittelten, bleibenden und unverlierbaren machen. Der Uebergang des Gnadenstandes aus der Unmittelbarkeit in die Vermitteltheit war sonach bedingt durch einen der unmittelbaren Gnade entsprechenden Act des freien Willens, in dem er wollte, was ihm gegeben war. Die erste bewußte, freie Willensthat mußte sonach eine entscheidende sein, und ein

gegentheiliger Act mußte nicht blos die freie Aneignung der unmittelbaren, verliehenen Gerechtigkeit und Heiligkeit vereiteln, sondern auch den Verlust der letzteren selbst zur Folge haben. Dieser Verlust trat nun auch wirklich ein, indem nach dem Zeugniß der religiösen Geschichte Adam die Sünde wählte. Aber damit trat an die Stelle der ursprünglichen von Gott selbst gesetzten Ordnung des menschlichen Seins und Lebens die vollständigste und allseitigste Unordnung. Durch die verkehrte Willensthat war die Gnade der Gerechtigkeit und Heiligkeit verloren, und deren Princip, d. i. der h. Geist, vom Menschen gewichen. Demnach war er losgetrennt von der Quelle des wahren Lebens und lebte aus sich und nach sich allein: hiedurch wurde der Gegensatz des wahren Geisteslebens, der Tod, begründet. Da ferner in jenem supranaturalen Verhältnisse auch die physische Natur des Menschen in ihre wahre Ordnung aufgenommen war, so nämlich, daß der Leib dem Geiste unterworfen und dessen williges Organ war, mußte mit der Störung jenes Verhältnisses auch diese Ordnung des Leibes zum Geiste gestört werden: vermöge der innigen Gemeinschaft zwischen Geist und Körper mußte die Sünde auch in den letzteren dringen, wo sie sich durch ihre Begierden und ungeordneten Regungen geltend macht; dadurch wird der Geist im Widerspruch mit seiner Bestimmung und ursprünglichen Stellung dem Körper dienstbar gemacht. Diese Verkehrung der Natur, wornach der Körper in die Stelle des herrschenden Geistes tritt, muß für jenen den Tod zur Folge haben.

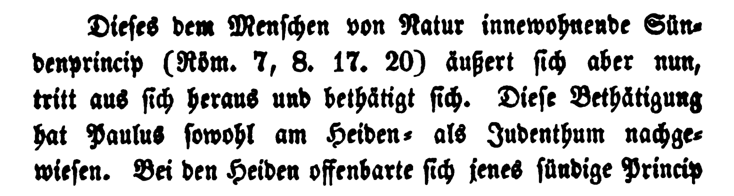
Hiemit ist aber die Sünde mit ihren Folgen noch keineswegs erschöpft. Bisher nämlich wurde sie als persönliche, als Thatsünde betrachtet, als welche sie Uebertretung des göttlichen Gesetzes (παράβασις, Röm. 5, 14), oder Un-

gehorsam gegen den göttlichen Willen (*παρακοή*, Röm. 5, 19) ist. Aber diese persönliche That blieb nicht bloße, vereinzelte That, welche, nachdem eben die Handlung der Sünde vollbracht war, verschwunden, gleichsam zerflossen wäre, und nur obengenannte Folgen zurückgelassen hätte; sondern sie kehrte in den Willen als ihr freies Princip, aus dem sie hervorgegangen, wieder zurück, begründete einen Zustand und ward so zu einem Sündenprincip, das seine Thätigkeit allseitig entwickelt und ebenso allseitig das Leben des Menschen beherrscht. Die Sünde nun als diese Macht mit den in ihr gesetzten Folgen des geistigen und leiblichen Todes nennt Paulus *ἁμαρτία*; und sie hat er im Sinne, wenn er sagt: Durch Einen Menschen ist die Sünde (*ἁμαρτία*) in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod (Röm. 5, 12). Das heißt: Die vom ersten Menschen kommende Sünde blieb in ihm zurück als fortan wirkendes Princip mit all' ihren (oben angegebenen) Folgen; also die Sünde und durch die Sünde der Tod. All' dies findet jedoch nicht blos beim ersten Menschen statt; das Sündenprincip (*ἡ ἁμαρτία*) findet sich in allen nachfolgenden Menschen, im ganzen Geschlechte. Dies spricht Paulus aus, wenn er im Anschlusse an obige Worte fortfährt: In alle Menschen ist der Tod gedrungen, weil alle gesündigt, d. i. der Tod dringt durch alle Menschen, weil in allen das Sündenprincip, die Sünde als *ἁμαρτία* ist. Wie in dem ersten Menschen durch seine eigene, persönliche Schuld die *ἁμαρτία*, und hiemit die Sünde überhaupt zur Existenz, dadurch aber der Tod, sowohl der geistige als leibliche, zur Erscheinung gekommen ist, so zeigt sich diese Folge auch an allen Menschen, weil in allen auch das Sündenprincip ist. Der Unterschied besteht nur darin: während die *ἁμαρτία* im ersten Menschen

durch ihn selbst ist, herrscht sie in allen seinen Nachkommen dadurch, daß er zu diesen im Verhältnisse des Stammvaters steht, daß er in der Reihe der Menschen der erste ist, in dem jene ihre zeitliche Existenz hat. Die Ursache der in allen Menschen vorhandenen *ἁμαρτία* ist also ihre gemeinsame Abstammung von Adam, dem ersten Geschlechtsmenschen; die denselben innewohnende Sünde ist also eine angestammte, eine mit der Entstehung des Menschen gesetzte, daher Geschlechts- oder Natursünde [1]). Vermöge dieser Sünde sind daher auch Alle von Natur Kinder des Zornes (*τέκνα φύσει ὀργῆς* Ephes. 2, 3).

---

[1]) Zu dieser Auffassung der vielfach gedeuteten Stelle Röm. 5, 12 erlauben wir uns Folgendes zu bemerken. *Διὰ τοῦτο* verbindet V. 12 mit V. 11 und zwar zunächst mit den Worten: Durch unsern Herrn Jesus Christus haben wir die Versöhnung erhalten; der Zusammenhang selbst ist aber folgender: Diese Versöhnung der Menschheit mit Gott war nothwendig deßhalb, weil alle Menschen Sünder waren. Vers 12 wäre darnach eine Begründung der Nothwendigkeit der Erlösung aller Menschen durch die allgemeine Sündhaftigkeit, zugleich mit der Angabe, wie die Sünde auf alle Menschen übergegangen, nämlich durch die Sünde Adam's. Gemäß dieser Erklärung erscheint dann der zweite Satz mit *καὶ οὕτως* beginnend als Nachsatz zu dem ersten mit *ὥσπερ*, und die Uebersetzung lautet: Deßhalb war die ganze Menschheit der Erlösung bedürftig, weil, gleichwie durch den Einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod, ebenso auch in alle Menschen der Tod gedrungen ist, weil alle sündhaft waren. Daß *ἁμαρτία* die oben angegebene Bedeutung von Sündenprincip hat, geht aus Röm. 7, 8 entschieden hervor. *Θάνατος* fassen wir nicht blos als leiblichen, sondern auch als geistigen Tod; denn da unser V. 12 mit dem Vorausgehenden in Beziehung steht, bildet *θάνατος* den directen Gegensatz zu dem dort erwähnten Zustand der Erlösung (5, 10), welcher im wahren Leben des Geistes und des Körpers (Auferstehung) besteht. Die Inversion *καὶ οὕτως* kömmt bekanntlich auch sonst noch in der h. Schrift vor. Dagegen verhält es sich schwieriger mit *ἥμαρτον* im letzten Satztheile des V. 12.



Dieses dem Menschen von Natur innewohnende Sündenprincip (Röm. 7, 8. 17. 20) äußert sich aber nun, tritt aus sich heraus und bethätigt sich. Diese Bethätigung hat Paulus sowohl am Heiden- als Judenthum nachgewiesen. Bei den Heiden offenbarte sich jenes sündige Princip

---

Wir haben es nämlich = δι' ἁμαρτίαν, d. i. wegen der Sünde, als Princip, im Gegensatze zur persönlichen Sünde aufgefaßt: in alle ist der Tod gekommen, weil die Sünde in allen ist. Dagegen wird aber bemerkt, daß ἁμαρτάνειν stets thatsächlich sündigen heiße, wie z. B. aus Röm. 2, 12. 3, 23 erhelle. Bleibt man aber ausschließlich bei dieser Bedeutung stehen, so beweist der Apostel nicht, was er beweisen will, nämlich daß der Tod in alle Menschen gedrungen sei vermöge der Sünde, weil nicht alle, welche sterben, persönlich gesündigt haben. Es muß daher gegen die blos philologische Deutung die aus dem sachlichen Zusammenhang hervorgehende festgehalten werden, so daß also der Ausdruck πάντες ἥμαρτον zuerst = ἐν πᾶσι ἁμαρτία ἐςι ist, und erst dann ἁμαρτάνειν = thatsächlich sündigen, bei denen nämlich dies möglich ist; ἁμαρτάνειν ist dann die Bethätigung der ἁμαρτία in actuellen Sünden. Nimmt man auch an, daß Paulus vorzugsweise diese letzteren im Sinne hatte, so muß man doch als ihren Grund, als ihre Unterlage die ἁμαρτία begreifen. Diese Auffassung bestätigt der Apostel selbst, wenigstens zur Hälfte, in dem sogleich folgenden V. 13, wo er die allgemeine Sündhaftigkeit vor dem Gesetze im Gegensatze zu den persönlichen Uebertretungssünden des positiven Gesetzes (4, 15) damit begründet, daß er sagt, die ἁμαρτία habe auch vor dem mosaischen Gesetze in der heidnischen Welt geherrscht, so daß der Gedanke ist: Nicht allein diejenigen, welche das positive Gesetz übertreten haben, sind Sünder und dem Tode verfallen, sondern auch die Heiden; denn in ihnen ist die ἁμαρτία, das sündige Princip und damit auch seine Wirkung, der Tod, obschon sie in ihnen nur wie todt vorhanden war. Es liegt in den bezüglichen Stellen nicht blos der Gegensatz der Sünden gegen das positive Gesetz der Juden und das natürliche der Heiden, sondern ebenso sehr auch der Gegensatz der Sünde als Princip im Menschen zu den thatsächlichen Sünden, in denen es sich erweist. (Vgl. übrigens die Comment. von Ad. Maier und Rheitmayer, und dazu Kath. Vierteljahrsschr. v. Dieringer rc. 1849, 2. H.)

zunächst in ihrer religiösen Verkommenheit [illegible], und zwar als Abgötterei und Götzendienst (Röm. 1, 21. 23), und andererseits in der [illegible] sittlichen Verirrung (1, 24. 26—31). Zwar ist in dieser Stelle zunächst nicht die erscheinende Sünde des Heidenthums in einen causalen Zusammenhang mit dem Sündenprincip im Menschen gesetzt, sondern es wird die Genesis der im Heidenthum factisch vorhandenen Sünde nachgewiesen, wonach sie nämlich ihren Ausgang von dem Nichtanerkennen der religiösen Wahrheit (Röm. 1, 18—21; vgl. Apgesch. 14. 15. 16), und zwar Gottes und seiner Beziehungen zur Welt, und ihren Fortgang zur sittlichen Zerrüttung nahm. Aber wenn der Apostel an diesem Orte die Sünde des Heidenthums vorzugsweise als eine persönliche aufzeigte, was er thun mußte, wenn er sie als eine selbstverschuldete und daher strafbare darstellen wollte, so hat er dieselbe nicht überhaupt außer allem ursächlichen Zusammenhang mit dem natürlichen Sündenprincip gestellt; denn Röm. 5, 13. 14 bemerkt er ausdrücklich, die Sünde sei bis zum Gesetze in der Welt gewesen, aber nicht zugerechnet worden, da kein (positives) Gesetz dagegen existirte; aber doch habe der Tod geherrscht von Adam bis auf Moses auch über diejenigen, welche nicht nach der Aehnlichkeit der Uebertretung Adam's, — d. i. nicht durch Verletzung eines positiv gegebenen Gebotes, sondern zufolge der in ihnen seienden natürlichen Sünde — gesündigt hätten.

Was der Apostel hier blos andeutet, ist von ihm anderwärts, nämlich bei der Nachweisung der Sündhaftigkeit der Juden wie der Heiden, vollständig ausgeführt. Der Gedanke, welcher dieser ganzen Exposition zu Grunde liegt, ist: den Juden wohnt die *ἁμαρτία* inne (Röm. 7, 17. 20);

indem aber das geoffenbarte Gesetz hinzukam (Röm. 5, 20. 7, 9. Gal. 3, 19), mehrte es die Sünde und bewirkte es die Erkenntniß derselben (Röm. 3, 20). Gehen wir in denselben, so weit es hier nöthig ist, näher ein.

Das Gesetz (νόμος), worunter man in seinem Verhältnisse zur Sünde das im Judenthum ausgesprochene positive Sittengesetz zu verstehen hat, ist dem Juden zunächst gegeben, damit er es erfülle und dadurch aus einem Sünder ein Gerechter werde und das Leben habe (Röm. 7, 10). So sehr dies als der mit dem geoffenbarten Gesetze verbundene Zweck erscheint, so wenig kann er erreicht werden. Das Gesetz nämlich verhält sich zu dem mit der *ἁμαρτία* behafteten Menschen nur äußerlich; es kann wohl unter Androhung von Strafe die Sünde, die *ἁμαρτία* in ihrer Bethätigung nach Außen hindern, zurückdrängen, aber den durch die Sünde innerlich geschwächten Menschen vermag es nicht umzuwandeln, nicht mit freudigem Muthe zu erheben, kurz nicht mit Liebe zum Guten zu erfüllen und zu heiligen, daß er seine Forderungen erfüllt. Zwar sind, wie wir sehen werden, die ethischen Kräfte des Menschen nicht bis zu ihrer Exstinction zerrüttet worden, so daß er schlechterdings keine Forderung des Gesetzes erfüllen könnte: aber wenn er eine erfüllt, so ist einmal diese sittliche That nicht das Product eines heiligen, mit Liebe erfüllten Willens; sodann wird das Gesetz, das auf seine vollständige Erfüllung, auf die Befolgung aller seiner Gebote dringt (Gal. 5, 3), von Keinem in seinem ganzen Umfange befolgt. Gibt man also auch zu, daß der Mensch durch Befolgung des Gesetzes sich Gerechtigkeit erwerben könne, so ist es doch keine solche, die ihn vor Gott wahrhaft gerecht macht, denn sie ist qualitativ und quantitativ mangelhaft: das Gesetz ist, so weit

es vollzogen ist, nicht mit h. Liebe vollzogen, und es ist nicht in der Vollständigkeit seines Inhaltes befolgt. So ist das Gesetz unwirksam und unnütze, und hat Nichts zur Vollendung gebracht (Hebr. 7, 18. 19). Daher sagt Paulus: Durch die Werke des Gesetzes wird Keiner gerechtfertigt (Röm. 3, 20. Gal. 2, 16). Aber er geht noch viel weiter: Das Gesetz erzeugt die Gerechtigkeit so wenig, daß es vielmehr das Gegentheil, die Sünde bewirkt und diese erst recht hervorruft. Diese Wirkung, diesen Erfolg hat das Gesetz nicht, als ob es selber sündhaft wäre; denn es ist seiner Natur nach heilig, wie auch die in ihm enthaltenen Gebote heilig, gerecht, gut sind. Der Grund davon liegt im Menschen, der an die *ἁμαρτία* verkauft fleischlich ist, während das Gesetz geistig ist. Das Gesetz erreicht die seiner h. Beschaffenheit entsprechende Wirkung nicht, weil es schwach ist wegen des Fleisches (Röm. 7, 12. 14. 8, 3). Näher ist aber das Verhältniß des Gesetzes zur Sünde dieses. So lange das Sündenprincip im Menschen von Außen durch kein entgegenstehendes Gebot sollicitirt wird, ist es mehr schlummernd, gleichsam todt, wie der Apostel sagt (Röm. 7, 8); indem nun aber das Gesetz, das als ein heiliges den schneidendsten Widerspruch mit der *ἁμαρτία* bildet, dem Menschen verbietet, dieselbe sich entfalten und in actuelle Sünden übergehen zu lassen, anderseits gebietet, seine Forderungen zu erfüllen, wird die vorher schlafende, schlummernde Sünde in ihm geweckt und erst recht lebendig. Durch das ausdrückliche, bestimmte Verbot: Du sollst nicht gelüsten, nahm die innere Sünde beim Juden einen Anlauf, sie regte sich jetzt, wurde lebendig und ging nach dem bekannten Grundsatze: Nitimur in vetitum, in die lebhafte Begierde, das zu thun, was das Gesetz verbot, über. Je

größer aber im sündigen Menschen die Lust am Verbotenen ist, desto mehr mußte die innere Sünde in die wirkliche Thatsünde übergehen: dazu kam es um so gewisser, als das Gesetz unerbittlich auf seine Erfüllung drang, der Mensch dagegen zu schwach war, es intensiv und extensiv vollkommen zu befolgen. Jeder wirkliche Versuch, den Forderungen des Gesetzes nachzukommen, konnte daher im Einzelnen für den Menschen nur mit einer theilweisen oder gänzlichen, im Ganzen jedoch nur mit einer totalen Niederlage enden. Das Gesetz trieb also das Sündenprincip aus sich heraus zur Bethätigung; es wurde um der Vergehungen willen gegeben, d. i. es kam hinzu, damit es die Sünde mehre (Gal. 3, 19. Röm. 5, 20). Durch Veranlassung des Gesetzes in und mit seinen einzelnen Geboten und Verboten regte sich nicht allein die innere Sünde, es brach auch die actuelle Sünde hervor; indem aber das Gesetz dies bewirkte, brachte es auch die mit der Sünde gesetzten Folgen über den Menschen, den Tod, und zwar den leiblichen wie den geistigen, und den Zorn, das Strafgericht Gottes. So gereichte das Gesetz, das zum Leben gegeben war, zum Tode (Röm. 7, 7—14. 4, 15).

Wiewohl aber der Mensch durch Veranlassung des Gesetzes nach Sünde gelüstete und sie auch wirklich vollbrachte, so war dies doch nur der von der Sünde (ἁμαρτία) beherrschte, der sarkische Mensch, und nicht der innere, bessere, geistige. Dieser stimmt vielmehr dem Gesetze bei, daß es gut sei. Daher das Widersprechende im Handeln des sündigen Menschen: das Gute, das der innere Mensch will, thut er nicht, wogegen er das Böse, das er nicht will, thut. Nicht also der innere Mensch, das eigentlich geistige Ich thut die Sünde, denn dieses hat Freude am Ge-

setze Gottes, sondern das in ihm wohnende Sündenprincip ($\dot{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$) bewirkt sie. Nicht als ob das Ich beim Sündigen sich nicht betheiligte: der innere Mensch will das Gute, aber es verbleibt im Allgemeinen und Ganzen bei diesem Wollen, das Vollbringen des Guten aber findet er nicht; es kömmt nicht vom guten Wollen zur wirklichen guten That. Die Sünde nämlich ($\dot{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$) macht sich im Menschen mit einer solchen moralischen Macht geltend, daß sie ihn sich dienend macht und besiegt. So ist im Menschen durch die Sünde ein innerer Zwiespalt, eine Entzweiung mit sich selbst; in seinen Gliedern schaut er das Gesetz des Fleisches im Kampfe mit dem Gesetze des Geistes; und wiewohl er innerlich diesem beistimmt, macht doch jenes ihn sich dienstbar (Röm. 7, 14—24. Gal. 5, 17). Die Sünde, wie sie sich nach all' ihren Beziehungen und mit all' ihren Folgen entwickelt hat, tritt nun aber auch in's helle, klare Bewußtsein: der Mensch erkennt die in ihm lebende Sünde; er erkennt sie als im Widerspruche mit seinem bessern Ich; erkennt, daß er diesen Widerspruch wegen moralischer Schwäche nicht aufheben kann; erkennt, daß er an die Sünde verkauft, daß er ihr Knecht, ihr Gefangener ist; erkennt, daß ihm die Sünde den Tod und das Gericht Gottes bewirkt. Diese Erkenntniß nun ist die ἐπίγνωσις τῆς ἁμαρτίας, welche das Gesetz gewirkt hat. Das Gesetz hat die Sünde zu ihrem höchsten Leben, zu ihrer höchsten Bethätigung provocirt, und all' dies ist gleichzeitig klar in's Bewußtsein des Menschen getreten. Hiezu wäre es also nicht gekommen, wäre nicht das Gesetz hinzugekommen: ohne das Gesetz hätte die Sünde nicht aufgelebt, und ebenso wenig wäre es zur Erkenntniß der Sünde gekommen (Röm. 7, 7. 9); die Sünde war vielmehr ohne

und vor dem Gesetze todt, unlebendig, unwirksam (7, 8), sie äußerte sich nicht als Uebertretung (4, 15) und wurde daher nicht angerechnet (5, 13). Indessen darf dies nicht im strengen Sinne verstanden werden; denn sonst wäre bei den Heiden, die ohne den νόμος waren, die Sünde weder zum Leben erwacht noch in das Bewußtsein getreten, was gegen die Erfahrung ist. Der Apostel schreibt ihnen aber selbst einen νόμος, das natürliche Gesetz im Gewissen, zu (Röm. 2, 14. 15), das sie zur Erfüllung seiner sittlichen Forderungen antrieb; die Verletzung desselben mußte daher auch von ihnen gewußt sein. Der Satz: Ohne das (positiv ausgesprochene) Gesetz war die Sünde todt, läßt daher nur relative Auffassung zu. Der positive νόμος des Judenthums, seinem sittlichen Gehalte nach, ist nämlich nichts anderes als das jedem Menschen angeborne, natürliche Gesetz im Gewissen; was dieses verlangt, gebietet auch jenes. Indem aber letzteres positiv im Judenthum ausgesprochen ist, ist es seines subjectiven Characters (sofern es nämlich im Subjecte ist) entkleidet, und in seiner Unbeflecktheit von der Sünde, also in seiner objectiven Heiligkeit und Unverbrüchlichkeit dargestellt. So viel nun das Eine moralische Gesetz als positives durch seine bestimmte Form und Unbedingtheit und, formal angesehen, durch seine größere Verbindlichkeit über jenes im Gewissen oder das natürliche hinausliegt, um so viel mehr mußte es auch die Sünde aus sich heraustreiben und zum Bewußtsein bringen; durch das positive, objectiv ausgesprochene Sittengesetz im Judenthum mußte sich die Sünde bis auf's Höchste steigern; mochten die Heiden materialiter auch größere Sünder gewesen sein, so waren doch formaliter die Juden größere, weil das den Heiden immanente Sittengesetz bei den Juden besonders, objectiv als der ausdrückliche Wille Gottes vorlag.

Die ohne positives Gesetz zur Erscheinung kommende ἁμαρτία ist wohl auch παράβασις, aber sie ist es weniger als bei einem positiven, wie es die Juden hatten. Wohl wurden die Sünden der Heiden, welche ohne (positives) Gesetz sündigten, auch angerechnet, aber nicht so sehr als die der Juden, welche bei positivem Gesetze sündigten.

An die durch das Gesetz bewirkte Erkenntniß der Sünde schließt sich aber sogleich ein Weiteres an. Je mehr nämlich der von der Sünde beherrschte, fleischliche Mensch im Widerspruch mit dem innern, bessern Menschen steht, und je mehr derselbe von ihm in seiner ganzen Tiefe empfunden werden mußte und in und mit der Erkenntniß der Sünde ebenso klar im Bewußtsein gelegen war, desto mehr mußte die Seele auch Befreiung davon wünschen. Dies ist in den Worten ausgesprochen: O ich unglücklicher Mensch! wer wird mich aus dem Leibe dieses Todes befreien (Röm. 7, 24)? Und dies ist der unendlich weise teleologische Character des Gesetzes: es wirkte die Sünde aus, es brachte den durch sie gesetzten Widerspruch im Menschen hervor, und das daraus entspringende unglückliche Bewußtsein, nicht um ihn darin zu lassen, sondern damit er sich nach Erlösung davon sehne und durch diese Sehnsucht das Bedürfniß einer Erlösung anerkenne und dadurch dafür fähig sei. Indem nun aber das Gesetz diese Sehnsucht im Menschen wohl hervorrief und das Bedürfniß nach Erlösung weckte, aber diese nicht selber gewähren konnte, wies es nothwendig über sich selbst hinaus auf eine andere Heilsanstalt und arbeitete dasselbe auf seine eigene endliche Aufhebung hin; der im Gesetze und nach seiner Absicht lebende Jude mußte durch das Gesetz dem Gesetze absterben (Gal. 2, 19). In diesem Sinne war das Gesetz auch Pädagog auf Christus, und nicht blos in

dem, daß durch es wie durch einen Zuchtmeister der Jude bis auf Christus bewacht und in Schranken gehalten wurde (Gal. 3, 23. 24); denn das Gesetz erwies es selbst, daß sein Ziel Christus sei (Röm. 10, 4).

§ 4.

Die Gerechtigkeit Gottes aus Gnade.

Mit der vorausgehenden Darstellung der Entwicklung der Sünde am Gesetze hatte Paulus den Beweis geliefert, daß die Werke des Gesetzes (ἔργα νόμου Röm. 3, 20. 28) und die dadurch entstehende Gesetzesgerechtigkeit (δικαιοσύνη ἡ ἐκ τοῦ νόμου Phil. 3, 9. 6. Gal. 3, 21), welche er im Gegensatze zu der von Gott kommenden Gerechtigkeit selbsteigene Gerechtigkeit (ἐμὴ δικαιοσύνη Philipp. 3, 9, ἰδία δικαιοσύνη Röm. 10, 3) nennt, den Menschen vor Gott nicht gerecht machen oder rechtfertigen könne. Also — schließt er, macht nur diejenige Gerechtigkeit denselben wahrhaft gerecht, die von Gott kömmt (δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ). Dieselbe wurde objectiv vermittelt durch Christus, indem Gott ihn zum Sühnopfer gemacht hat, an welchem er seine strafende Gerechtigkeit offenbarte, weil er in seiner Langmuth die früher begangenen Sünden ungestraft gelassen, aber auch seine gerechtmachende Gerechtigkeit, so daß Gott im Erlösungswerke Christi als gerecht und gerechtmachend erscheint. Diese objective Vermittelung der Gerechtigkeit in Christo ließ aber Gott eintreten, wiewohl wir Sünder, und als solche ganz unwürdig waren, und ohne daß Gott für sich derselben bedurfte; er ließ sie also eintreten aus freiester, reinster Liebe; die δικαιοσύνη θεοῦ, die von Gott kommende Gerechtigkeit, durch welche wir allein wahrhaft vor Gott

gerecht werden, ist daher eine Gnade, ein Gnadengeschenk Gottes. Umsonst, d. i. unverdient, sagt der Apostel, werden wir durch Gottes Gnade mittels der Erlösung in Christo Jesu gerechtfertigt — *δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (Röm. 3, 21—27. 5, 6—8). Diese Wahrheit bildet im paulinischen Lehrsysteme den Mittelpunct, und ihre Begründung und Verbreitung hat Paulus sich zu seiner vorzüglichsten apostolischen Aufgabe gemacht. Daher kehrt sie in fast allen seinen Predigten und Schriften wieder (Galat. 2, 16—21. Ephes. 2, 4—10. Phil. 3, 9. 2 Tim. 1, 9. Tit. 3, 4—7. Apgesch. 13, 38. 39). An den meisten dieser Stellen bezeichnet er aber zugleich den Glauben (*πίστις*) als die von Seite des Menschen nothwendige Bedingung, welche die Gerechtigkeit Gottes in ihm subjectiv vermittelt. Daraus geht hervor, daß die in der Erlösung Christi liegende Gerechtigkeit Gottes nicht schon unsere subjectiv wirkliche Gerechtigkeit, sondern nur der objective Grund, die reale Möglichkeit derselben sei. Dies geht auch aus der Mahnung des Apostels hervor, daß wer in der Neuheit des Lebens wandeln, d. i. ein wirklich Erlöster, ein wirklich Gerechter sein wolle, ein Gleichbild des Todes und der Auferstehung Christi werden, mit Christus der Sünde absterben und mit ihm leben müsse (Röm. 6, 4 ff.), so wie aus der Antwort auf die Frage, warum nicht alle Juden das Heil erlangt: weil sie nämlich aus eigener Schuld die Gerechtigkeit Gottes verschmäht hätten, und durch ihre selbsteigene Gerechtigkeit selig zu werden wähnten (Röm. 9, 30. 31. 10, 3 ff.).

Hier entsteht nun die für uns wichtige Frage, wie die objective Gerechtigkeit unsere eigene, persönliche, wirkliche werde, wie das Subject die Gerechtigkeit Gottes sich an-

eigne oder wie sie ihm angeeignet werde. Dies geschieht durch einen Proceß, dessen wirkende Factoren die göttliche Gnadenthätigkeit und die menschliche Freiheit sind. Unsere eigene Gerechtigkeit wird also die Gerechtigkeit Gottes dadurch, daß sie durch das Zusammenwirken von Gnade und Freiheit uns vermittelt wird. Dies als Schriftlehre nachzuweisen, ist unsere Aufgabe.

§ 5.

Die göttliche Gnade.

Als erster wirkender Factor im Heilsprocesse erscheint der göttliche, — die Gnade.

Da die Erlösung Werk Gottes, Gott aber ein dreipersönlicher ist, muß jeder Person ein Antheil an dem Erlösungswerke zukommen. Dieser Antheil richtet sich nach der einer jeden Person im trinitarischen Processe zukommenden Stellung. Nun ist dieses innere gegenseitige Verhältniß von Paulus nirgends angegeben [1]), aber es erscheint dasselbe in seiner Lehre von der Erlösung sogleich in Anwendung gebracht. Dem Vater nämlich schreibt er den ewigen Rathschluß der Erlösung zu, dem Sohne aber dessen zeitliche Ausführung. Er (der Vater) hat den von Ewigkeit her gefaßten Rathschluß ausgeführt durch Christus Jesus unsern Herrn — ἐποίησεν ἐν Χριστῷ Eph. 3, 11. 1, 3—14. Dem h. Geiste muß demnach die Vollendung der Erlösung zufallen. Da nun nach der Schrift selbst der Geist nicht

[1]) Eine allgemeine Andeutung des genannten Verhältnisses liegt in Röm. 11, 36. S. Ad. Maier, Commentar über den Br. Pauli a. d. Röm. S. 361. 362.

aus dem seinigen, sondern aus dem des Sohnes nimmt (Joh. 16, 14), das Werk des Sohnes aber die objective Erlösung ist, so kann die Vollendung der Erlösung durch den Geist nur in der Einführung jenes Objectiven in das Subject oder in der subjectiven Vermittlung bestehen. Bei dieser Thätigkeit kann sich aber der Geist zum Menschen nicht äußerlich verhalten, sondern er vermittelt die Erlösung in uns dadurch, daß er eben in uns, in unserm Innern wirkt, und sie an uns und in uns vollzieht. Die Vollendung der Erlösung durch den Geist ist daher bedingt durch seine vermittelnde Thätigkeit im Menschen. Diese Thätigkeit nun heißt, weil sie wie die objective Erlösung auf ebenso freier, unbedingter Liebe beruht, Gnade.

In dem angegebenen Sinne wird von Paulus das Sein der Erlösung Christi in uns mit all' ihren beglückenden und beseligenden Wirkungen auf die Thätigkeit des h. Geistes als des vollendenden Princips zurückgeführt. Zufolge der Thätigkeit des h. Geistes, der die Erlösung an uns durchgeführt, liegt dem Menschen nicht mehr, wie vorher unter dem Gesetze, blos das Wollen des Guten nahe, sondern er findet auch das Vollbringen desselben. Denn an die Stelle des fleischlichen Sinnes ist durch den Geist die Liebe Gottes und mit ihr die unbesiegbare Kraft zu allem Gottgefälligen getreten. Die Liebe Gottes hat sich ausgegossen in unsern Herzen durch den h. Geist, der uns gegeben worden (Röm. 5, 5). Keine Verurtheilung droht mehr denen, die in Christo Jesu und nicht nach dem Fleische wandeln; denn der das Leben in Christo bewirkende Geist hat sie befreit von dem Gesetze der Sünde und des Todes. Denn bei dem Unvermögen des Gesetzes, weil es nämlich wegen des Fleisches schwach war, hat Gott, indem er seinen Sohn in der Aehnlichkeit des

Fleisches der Sünde und wegen der Sünde sandte, die Sünde im Fleische verurtheilt, damit sich die Forderungen des Gesetzes in uns erfüllten, die wir nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln (Röm. 8, 1—4). Die Gerechtfertigten sind nicht in dem Fleische, sondern in dem Geiste, da der Geist in ihnen wohnt; wenn aber Einer den Geist Christi nicht hat, so gehört er nicht ihm an. In die innere lebendige Gemeinschaft mit Christo tritt der Mensch also nur durch den h. Geist (Röm. 8, 9. 11. 1 Cor. 3, 16). Wenn ihr durch den Geist die Handlungen des (sündigen) Leibes tödtet, werdet ihr leben. (Und dies könnet ihr). Denn Alle, welche sich vom Geiste Gottes treiben lassen, sind Kinder Gottes. Denn nicht habt ihr wiederum den Geist der Knechtschaft zur Furcht erhalten, sondern ihr habt empfangen den Geist der Kindschaft, in welchem wir rufen: Abba, Vater. Derselbe Geist gibt unserm Geiste das Zeugniß, daß wir Kinder Gottes sind (a. a. O. 8, 13—16). Der h. Geist ist es auch, der den Menschen im Zustande der durch ihn vermittelten Heiligung erhält. Er unterstützt uns in unserer Schwachheit; denn was wir beten sollen, wie sich's gebührt, wissen wir nicht, sondern der Geist vertritt uns durch unaussprechliche Seufzer (a. a. O. 8, 26).

Paulus lehrt aber die Gnade nicht blos in dem angegebenen Zusammenhang, sondern auch abgesehen davon und mit Rücksicht auf die Schwäche des Willens, wornach dieser nicht durch sich selber das Gute zu thun vermag. Seine ruhmvolle apostolische Wirksamkeit schreibt er der Gnade zu. Ich bin der Geringste der Apostel, der nicht würdig ist, Apostel zu heißen, weil ich die Kirche Gottes verfolgte; aber durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin und seine Gnade gegen mich ist nicht fruchtlos gewesen,

sondern ich habe mehr als jene alle gearbeitet, doch nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir (1 Cor. 15, 9. 10). Alles vermag er nur in dem, der ihn stark macht, in Christus (Phil. 4, 13). Auf die Gnade führt er ferner die wahre Erkenntniß zurück. Nicht als ob wir aus uns selbst tüchtig wären, Etwas zu denken, wie aus uns selbst; sondern unsere Tüchtigkeit ist aus Gott (2 Cor. 3, 5). Weiterhin ist die Gnade das wirksame Princip der guten Handlungen. Gott bewirkt in uns sowohl das Wollen (des Guten, nicht das Wollen als Vermögen) als das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen (Phil. 2, 13). Durch sie fängt Gott in uns das gute Werk an und vollendet es (Phil. 1, 6). Weil die Gnade zur Wirkung des Heiles nothwendig ist, wünscht er, daß Gott den Gläubigen nach dem Reichthume seiner Herrlichkeit verleihe, durch seine Kraft, durch seinen Geist für den innern Menschen gestärkt zu werden (Ephes. 3, 16), und daß er sie in jedem guten Worte und Werke befestige (2 Theff. 2, 16. 17); ja er betet zu Gott für sie, daß sie durch die Gnade, die in Christo ist, stark sein mögen (2 Tim. 2, 1); allezeit ist sein Gebet, Gott möge sie der Berufung würdig machen, und jedes vor ihm wohlgefällige Gute und das Werk des Glaubens mit Kraft zur Vollendung und zur Vollkommenheit bringen (2 Theff. 1, 11). In gleichem Sinne heißt es im Hebräerbriefe: Gott stärke euch in jedem guten Werke, damit ihr seinen Willen erfüllet, indem er in euch, was vor ihm wohlgefällig ist, durch Jesus Christus bewirkt (13, 21). All' dies drückt der Herr bei Joh. 15, 5 kurz so aus: Ohne mich vermöget ihr Nichts zu thun, d. h. ohne daß ihr mit mir (durch den h. Geist) in innigster Verbindung und Gemeinschaft seid, wie der Rebzweig am Rebstock, könnt ihr nichts Gutes thun.

§ 6.

Der freie Wille des Menschen.

Der zweite im Heilsprocesse mit der göttlichen Gnade wirkende Factor ist ein menschlicher, nämlich der freie Wille.

Sehen wir von den paulinischen Schriften ab und beschäftigen wir uns zuerst mit den übrigen, so ist darin entschieden die Thätigkeit des freien Willens als nothwendig zur Erlangung des Heiles gelehrt. Im Reiche Gottes gilt der Grundsatz: Dasselbe müsse erstrebt werden, und nur Diejenigen, die Kraft anwenden, reißen es an sich (Matth. 11, 12). Den unbußfertigen Jerusalemiten ruft Christus zu: Wie oft habe ich eure Kinder versammeln wollen, wie eine Henne ihre Jungen unter die Flügel, aber ihr habt nicht gewollt (Matth. 23, 37; vgl. Luc. 19, 42). Ihr glaubt in der Schrift das ewige Leben zu haben, und jene ist es, die von mir zeuget, aber ihr wollet nicht zu mir kommen, damit ihr das Leben habet (Joh. 5, 39. 40). Begründen diese Stellen durch ausdrückliche Berufung auf den freien Willen die Schuld der Jerusalemiten an ihrer einstigen Verwerfung, so ist derselbe in zahlreichen andern Stellen vom Standpuncte der einstigen Vergeltung ebenso bestimmt gelehrt. Denn der Satz: Gottes Gerechtigkeit werde einstens Jedem nach seinen Werken vergelten, postulirt nothwendig die Freiheit des Willens: Die Gutes gethan, werden belohnt werden, weil sie das Gute gethan, da sie doch das Böse thun konnten, und die Bösen werden gestraft werden, weil sie das Böse gethan, während sie das Gute thun konnten und sollten. Von diesem Gesichtspuncte aus spricht der Herr, wo er vom Weltende, der endgiltigen sittlichen Entscheidung und dem damit zusammenhängenden

göttlichen Weltgerichte redet, also: Der Gottessohn auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzend, wird die Völker scheiden, wie der Hirt die Lämmer von den Böcken sondert, und er wird die Schafe zu seiner Rechten, die Böcke zu seiner Linken stellen. Sodann wird der König zu denen rechts sagen: Kommet, ihr Gesegneten meines Vaters, nehmt Antheil an dem euch von Grundlegung der Welt zubereiteten Reiche. Denn ich hungerte, und ihr gabt mir zu essen u. s. w. Zu denen links dagegen wird der Herr sagen: Gehet weg von mir, Verfluchte, in's ewige Feuer, das dem Teufel und seinen Genossen bereitet ist. Denn ich hungerte, und ihr gabt mir nicht zu essen u. s. w. (Matth. 25, 31—46). In dieser Anschauung treffen auch die übrigen Schriften zusammen. Die Gutes gethan, werden zur Auferstehung des Lebens, die aber Böses gethan, zur Auferstehung des Gerichtes hervorgehen (Joh. 5, 29). Denn Gott erforscht Nieren und Herzen, und wird einem Jeden nach seinen Werken vergelten (Apocal. 2, 10. 23. 22, 11. 12). Liebe den Herrn deinen Gott aus ganzem Herzen, aus deiner ganzen Seele, und mit deiner ganzen Kraft und mit deinem ganzen Gemüthe, und den Nächsten wie dich selbst. Thue dies, und du wirst leben (Luc. 10, 27. 28. Matth. 22, 37—39). Der Lohn des Glaubens ist die Seligkeit der Seele (1 Petr. 1, 9. 17). Der in allen diesen Stellen ausgesprochene, oder ihnen zu Grund liegende Gedanke ist: Die einstens belohnt werden, werden belohnt, weil sie das Gute gethan; und die gestraft werden, werden es, weil sie das Böse gethan; und wenn der Herr sagt: Wenn eure Gerechtigkeit die der Pharisäer nicht übertrifft, so werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen (Matth. 5, 20), verlangt er die wahre Gerechtigkeit durch den freien Willen zu wirken

und macht er die Erlangung der Seligkeit von der wahren Bethätigung des freien Willens abhängig. Wer den Willen meines Vaters im Himmel thut, gelangt in's Himmelreich (Matth. 7, 21—24). Dies ist die Grundanschauung der h. Schriften, die paulinischen ausgenommen, über den Antheil des Menschen an seinem Heile.

Je mehr bei dieser Auffassung der vorherrschende Gedanke ist, daß es auf den Menschen und seinen Willen ankomme, das Heil zu erlangen oder nicht, und je weniger dadurch der Gegensatz von Sünde und Gnade zum Vorschein kommen kann, desto mehr scheint die vorgetragene Lehre im Widerspruche mit jener des Paulus über denselben Gegenstand zu stehen, in welcher der genannte Gegensatz auf das Entschiedenste ausgebildet ist, und zwar so weit, daß der Mensch, weil sündhaft, nichts Gutes vermag, und sein Heil daher nur durch die Gnade erlangt. Bleiben wir hiebei stehen, so müßten wir uns zu folgenden Sätzen bekennen: Die nichtpaulinischen Schriften enthalten in unserm fraglichen Puncte die geläuterte Lehre des Judenthums, indem sie das Heil einseitig von der beim Menschen selbst stehenden Sittlichkeit abhängig machen; die paulinischen dagegen, weil auf dem durch den Gegensatz von Sünde und Gnade bedingten religiösen Standpuncte stehend, führen es auf die Gnade zurück. Indem aber beide Betrachtungsweisen einander ausschließen, ständen die nichtpaulinischen und die paulinischen Schriften unter sich im Widerspruch. Eine solche Annahme ist aber selbst ein Widerspruch. Ist nämlich die ganze Schrift, wie sie es von sich selber bezeugt, durch Gott eingegeben (πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος 2 Tim. 3, 16; vgl. 2 Petr. 1, 21), ist aber der göttliche Geist das Princip aller Wahrheit (Joh. 16, 13), und ist die Wahrheit ihrem

Wesen nach eine mit sich identische, ewig sich selbst gleiche, so kann die Schrift nicht mit sich selbst, d. i. keine einzelne mit einer andern im Widerspruch liegen. In der Kirche galt daher von jeher der Kanon: Keine Schriftstelle widerspricht der andern [1]. Man darf sonach wie keine einzelne Schriftstelle, so auch keine einzelne Schrift lediglich nur für sich, sondern nur in und mit den andern auffassen, um zur Wahrheit zu kommen; man muß also die wie Gegensätze sich verhaltenden Sätze in ihrer Einheit begreifen; erst dann hat man die Wahrheit. Aber selbst auch abgesehen hievon läßt sich aus den angegebenen Stellen für sich schon mit Leichtigkeit der Nachweis liefern, daß sie nicht, weil sie nur die Freiheit lehren, die Gnade ausschließen. Es ist nämlich klar, daß vom Standpuncte der vergeltenden Gerechtigkeit lediglich nur der Antheil des freien Willens am Guten oder Bösen in Betracht kommen, also auch nur von dem Willen des Menschen die Rede sein kann. Handelt es sich also um Belohnung und Bestrafung, so kann nur der freie Wille in Berücksichtigung kommen, wie er Ursache des Guten und Bösen ist; von dem Antheil der Gnade am Guten kann es sich auf diesem Standpuncte gar nicht handeln; Gott belohnt nicht sich, der Mensch ist es eben, der von Gott für sein Thun belohnt wird. Damit ist aber die Gnade, von der in diesem Zusammenhang nichts gesagt ist, weil nichts gesagt werden kann, nicht geleugnet. Der beste Beweis hiefür ist, daß, anderer h. Schriftsteller nicht zu gedenken, selbst derjenige Apostel, gegen dessen Doctrin obige Lehre vom freien

---

[1] **Justin.** M. Dialog. c. Tryph. c. 65. p. 162 (ed. Maran.): *οὐδεμία γραφὴ τῇ ἑτέρᾳ ἐναντία ἐστίν.* Justin fügt bei, der vermeintliche Widerspruch von Schriftstellen habe seinen Grund darin, daß man sie eben nicht verstehe (*μὴ νοεῖν*).

Willen eine Antithese bilden soll, selbst ebenso entschieden vom Standpunct der vergeltenden Gerechtigkeit aus die Freiheit des Willens lehrt, und ermahnt, im Hinblick auf die einstige Belohnung das Gute aus allen Kräften zu erstreben. Wenn Paulus lehrt, Gott werde einem Jeden nach seinen Werken vergelten, denen, die mit Ausdauer im guten Werke Ruhm und Ehre und Unvergänglichkeit suchen, mit ewigem Leben, den Ungehorsamen aber mit Strafe; denn nicht die Hörer des Gesetzes seien bei Gott gerecht, sondern die Thäter des Gesetzes würden gerechtfertigt (Röm. 2, 5—14), so ist es derselbe Gedanke, wie z. B. bei den Synoptikern, bei deren Einem es heißt: Nicht Jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr, wird in's Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters im Himmel thut (Matth. 7, 21—24). Diese Betrachtung findet sich in allen paulinischen Briefen (Röm. 14, 12. 1 Cor. 3, 13—15. 4, 2—6. 2 Cor. 5, 10. Col. 3, 24. 25). Den schönen Kampf habe ich gekämpft, den Lauf habe ich vollendet, den Glauben bewahrt; übrigens ist mir hinterlegt der Kranz der Gerechtigkeit, den mir der Herr an jenem Tage geben wird, der gerechte Richter, doch nicht allein mir, sondern auch allen denen, welche seine Erscheinung geliebt haben (2 Tim. 4, 7. 8). Daß diese Stellen nun wirklich die Lehre vom menschlichen Willen als einem freien enthalten, geht aus den damit in Verbindung stehenden hervor, in welchen Paulus, weil es sein inniger Wunsch ist, daß jenen Kranz Alle erlangen mögen, die Gläubigen so angelegentlich ermahnt, das Böse zu unterlassen und das Gute zu thun. Wisset ihr nicht, daß die, welche in der Rennbahn laufen, alle zwar laufen, aber nur Einer den Preis erlangt? So laufet denn, daß ihr ihn erlangt. Jeder, der kämpft, ist in Allem enthaltsam;

jene nun, damit sie einen vergänglichen Kranz erhalten, wir aber einen unvergänglichen (1 Cor. 9, 24—26). Zu diesem Behufe sollen die Gläubigen nicht sündigen (1 Cor. 15, 33. 34), ja nicht einmal nach dem Bösen in seinen mannichfachen Gestalten gelüsten (a. a. O. 10, 6 ff.). Er ermahnt die Corinther, die Gnade Gottes nicht vergeblich (εἰς κενόν) empfangen zu haben, und sich von aller Befleckung des Fleisches und Geistes zu reinigen und ihre Heiligung in Furcht Gottes zu vollenden (2 Cor. 6, 1. 7, 1; vergl. Ephes. 4, 1. 17. 6, 10—17). Die Philipper muntert er auf, mit Furcht und Zittern ihr Heil zu wirken (Phil. 2, 12). Kämpfe den edeln Glaubenskampf, ergreife das ewige Leben, zu dem du berufen worden (1 Tim. 6, 12. Col. 3, 1 ff.).

Aber mit dieser Berufung auf Paulus gerathen wir nur in eine neue Verwicklung. Gesteht nämlich Paulus dem Menschen selbst im unerlösten Zustande (Röm. 2, 6—15) die Freiheit des Willens und damit die Möglichkeit, das Gute wirklich zu thun, zu, so scheint dem zu widersprechen, was er mit so vielem Nachdruck und Entschiedenheit von dem Einflusse der Sünde auf den Menschen anderwärts lehrt. Nicht das Gute, das ich will, thue ich, sondern das Böse, das ich nicht will. Thue ich aber, was ich nicht will, so thue nicht mehr ich es, sondern die in mir wohnende Sünde. Nicht wohnt in mir (d. i. in meinem Fleische) das Gute; das Wollen liegt mir wohl nahe, aber das Vollbringen des Guten finde ich nicht. Wohl habe ich Freude am Gesetze Gottes dem innern Menschen nach, aber ich sehe in meinen Gliedern ein anderes Gesetz im Kampfe mit dem Gesetze meines Geistes, ein Gesetz, das mich dem Gesetze der Sünde, das in meinen Gliedern ist, unterwirft. So kommt es, daß Juden und Hellenen alle unter der Sünde

sind, wie geschrieben steht: Keiner ist gerecht, auch nicht Einer; Keiner ist, der verständig wäre, Keiner, der Gott suchte: Alle sind abgewichen und unnütze geworden; Keiner ist, der Gerechtigkeit übte, auch nicht ein Einziger (Röm. 7, 14—24. 3, 9—13). Sind das, müssen wir fragen, nicht lauter Sätze, die aussagen, daß der Wille mit Nöthigung, mit zwingender Nothwendigkeit in die Sünde eingehe, daß die ἁμαρτία im Menschen eine Zwangsherrschaft über ihn ausübe, so daß er nicht anders denn sündigen kann, also sündigen muß? Negirt also Paulus in genannten Stellen nicht, was er vorher gesagt, daß auch der sündige Mensch noch freien Willen habe, um das Gute zu thun, weßwegen er eben zur Rechenschaft gezogen werde? Allerdings bilden beide Betrachtungen einen Gegensatz zu einander; aber keine hebt die andere auf, sondern jede ist wahr: es ist wahr, daß, weil dem Menschen einstens nach seinen Werken, die guten mit Belohnung, die bösen mit Strafe, wird vergolten werden, derselbe das Gute wie das Böse thun können und also freien Willens sein müsse; und es ist wahr, daß der sündige Mensch das Gute nicht vollbringen könne, daher er aus sich selbst vor Gott nicht gerechtfertigt werde und der Erlösung und der in ihr gegebenen Gerechtigkeit von Gott bedürfe. Die scheinbare Ausschließlichkeit beider Sätze ist aufgehoben in ihrer Einheit. In dieser Einheit aber darf man nun die Gesetzeserfüllung weder als eine extensiv vollständige, noch intensiv vollkommene, noch als eine stetige, continuirliche, sondern in allen diesen Beziehungen nur relative, daher mangelhafte, und zur Bewirkung der Gerechtmachung vor Gott unzureichende, unzulängliche auffassen. Anderseits aber darf die Erscheinung, daß alle Menschen wirkliche, thätliche Sünder sind, nicht so erklärt werden, als ob der persönliche Wille

mit Nöthigung, mit zwingender Nothwendigkeit in die dem Menschen von Geburt an innewohnende Sünde eingehe, so daß er persönlich Sünder sein müsse. Allerdings ist die *ἁμαρτία* in jedem Menschen und übt sie über ihn eine große moralische Macht aus, aber der Wille geht doch frei in sie ein und es entsteht die persönliche Sünde dadurch, daß er dem von der Natursünde ausgehenden Reize zur thätlichen Sünde nicht widersteht, sich vielmehr von ihr unterjochen, von ihr verblenden läßt (Röm. 7, 11). Sind also alle factisch persönlich Sünder, so sind sie es nicht, weil sie nicht anders können und also müssen, sondern weil sie wollen; demnach könnten sie es auch nicht sein, wenn sie wollten. Die beiden sich gegensätzlich verhaltenden Wahrheiten, in ihre Einheit aufgehoben und zusammengefaßt, lauten dann: Wiewohl der Mensch auch noch im sündigen Zustande die Freiheit des Willens besitzt und das Gesetz Gottes, wie es im Gewissen und positiv im mosaischen Gesetze ausgesprochen ist, erfüllen kann, so kann er es vermöge der ihm von Natur inneseienden Sünde doch nicht so, daß er vor Gott gerecht würde, sondern nur unvollkommen, im Ganzen und Allgemeinen also nicht; daher bedarf er nothwendig der Gerechtmachung durch Gott. So sind beide Sätze wahr, und widerspricht sich der Apostel nicht. Wenn man dessen ungeachtet einen solchen Widerspruch annehmen zu müssen glaubte, und um ihn aufzulösen, die Freiheit in der Sünde aufgehen und sonach den Apostel lehren ließ, der Mensch könne nichts als Sünde und nur Sünde thun, ja er sündige mit Nothwendigkeit, so ließ man sich eben durch das Interesse für weitere daraus sich ergebende Folgerungen gerne bestimmen und machte sich zur Begründung der letzteren die Arbeit leicht. Die allerdings schroffen und starken Aus-

drücke, zu denen man seine Zuflucht nimmt, beweisen nicht, was man mit ihnen beweisen will. Um nämlich die Erlösung in ihrer Nothwendigkeit für den Menschen zu begründen, mußte er auf das Princip der Sünde zurückgehen, wie er es gethan hat, so wie er, um die einstige Vergeltung der menschlichen so oder anders beschaffenen Handlungen zu begründen, auf das Princip des freien Willens kommen mußte. Aber beide Principien sind als solche in ihrer abstracten Allgemeinheit, und nicht in ihrer Concretheit ausgesprochen. Daher ist es nicht wahr, daß der Mensch schlechthin frei und nicht beengt durch die Sünde ist, und ist es nicht wahr, daß alle Menschen schlechthin nothwendig Sünder, nämlich persönliche, sind, so wenig es wahr ist, daß, weil alle Menschen unter der Sünde sind, auch alle in gleicher Weise Sünder sind. Nach dieser Betrachtung sind daher wohl alle Menschen vermöge ihrer Abstammung von Natur und daher mit Nothwendigkeit sündig, d. i. mit der *ἁμαρτία* behaftet; aber keiner ist mit derselben Nothwendigkeit persönlicher Sünder, sondern durch seinen freien Willen, woraus sich auch der höhere und niedere Grad der Sünde in den Subjecten erklären läßt. Dies ist die concrete Wahrheit. Mit derselben Freiheit, mit welcher der Mensch in die Sünde eingeht und sie zur persönlichen macht, verlangt daher der Apostel, solle er im Vereine mit der Gnade des h. Geistes in die *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* eingehen und beharren. Haltet euch für solche, die der Sünde abgestorben und für Gott in Christo Jesu lebendig sind. Nicht mehr herrsche die Sünde in euerm sterblichen Körper, so daß ihr seinen Begierden gehorchet; machet euere Glieder nicht mehr zu Werkzeugen der Ungerechtigkeit für die Sünde, sondern stellet euch Gott dar als

solche, die aus todten lebendige geworden, eure Glieder aber als Werkzeuge der Gerechtigkeit für Gott (Röm. 6, 11—14).

Aus dem Gesagten leuchtet ein, daß unter der Freiheit des Willens, welcher im Processe der Rechtfertigung mit der Gnade negativ gegen die Sünde, positiv für das Gute thätig sein soll, der Apostel nicht die Freiheit versteht, in welche der Mensch durch die Wiedergeburt erst geboren worden [1]), sondern jene, die der Mensch vor und ohne die Wiedergeburt im sündigen Zustande als integrirenden Bestandtheil seiner geistigen Natur noch hat.

§ 7.

Das Verhältniß der Gnade zur Freiheit.

Haben wir im Vorhergehenden die Gewißheit erlangt, daß im Heilsproceß die wirkenden Factoren Gnade und Freiheit sind, so fragt es sich jetzt, in welchem Verhältnisse beide zu einander in ihrem Zusammenwirken stehen. Denn da die Gnade als göttlicher Factor sich von der Freiheit als dem menschlichen unterscheidet, können beide nicht in gleicher Weise, d. h. der eine nicht wie der andere wirken. Die allgemeinste Bestimmung fraglichen Verhältnisses ist in der Stelle 1 Cor. 15, 10 ausgesprochen: Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin und seine Gnade gegen mich ist nicht fruchtlos geblieben, vielmehr habe ich mehr als sie Alle gearbeitet, doch nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir. Also weder die Gnade allein, noch der Apostel allein,

---

[1]) Die Wiedergeburt ist eben eine Geburt in diese (d. i. sittliche) Freiheit; dies ist nach dem Ausdrucke Schleiermacher's die Lehre der lutherischen Kirche (Sämmtl. Werke, erste Abtheilung: Zur Theologie, Bd. II. S. 427, in der Abhdlg von der Erwählung).

sondern die Gnade mit ihm; also der Apostel nicht ohne, sondern mit, d. i. durch die Gnade. Soll demnach ein einzelnes gutes Werk oder das ganze Heilswerk zu Stande kommen, so ist Beides nothwendig, daß die Gnade und der freie Wille wirkt; denn weder jene noch dieser für sich wirkt das Heil. Indem nun aber der Wille das Gute im Einzelnen wie im Ganzen nur durch die Gnade wirkt, ist diese als Erstes anzusetzen, d. h. die Gnade ist die absolute Ursache jedes guten Werkes so wie des ganzen Heiles. Diese Bestimmung kömmt ihr gegenüber der menschlichen Freiheit als göttlicher Factor zu. Absolute Ursache des guten Willens ist die Gnade aber näherhin dadurch, daß der Wille das Gute nur durch und nicht ohne sie wirkt, oder daß sie den Willen gut macht, sowie dadurch, daß sie nach Wohlgefallen (ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας), d. i. rein aus sich, frei und unbedingt durch den Willen, und nicht deßhalb, als ob der Wille sie von sich abhängig machte, wirkt; vielmehr ist der Wille von ihr bedingt; sie wird also nicht nach vorausgegangenem, sondern ohne alles Verdienst dem Menschen zur Vollbringung des Guten geschenkt. Dies ist auch in folgenden Stellen ausgesprochen. Ich werde nicht unternehmen, etwas zu sagen, was nicht Christus durch mich zum Gehorsam der Heiden gewirkt hätte, in Wort und That, durch Kraft der Zeichen und Wunder, durch die Kraft des h. Geistes (Röm. 15, 18. 19). Alles vermag ich in Christus, der mich stark macht (Phil. 4, 13). Wir verkünden Christus, indem wir jeden Menschen ermahnen, und jeden Menschen unterweisen in aller Weisheit, damit wir jeden Menschen als einen vollkommenen in Christo darstellen. Darauf arbeite ich auch hin, kämpfend durch seine Kraft, die in mir mit Macht wirkt (κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν

δυνάμει Col. 1, 28. 29). Dasselbe Causalitätsverhältniß liegt in der Stelle Ephes. 2, 10: Wir sind geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken, die Gott zuvor bereitet hat, damit wir darin wandeln. Wirkt ferner der Wille das Gute nur durch die Gnade, ist diese die absolute Ursache des Heiles, so ist das Gute durchgängig Werk der Gnade; nicht blos die That des Guten, auch der gute Wille, worin jene ihren Anfang hat, ist ihr Werk. Gott ist es, der in euch sowohl das Wollen (τὸ θέλειν) als auch das Vollbringen (τὸ ἐνεργεῖν) nach Wohlgefallen wirkt (Phil. 2, 13); ebenso ist der Heilsproceß in seinem ganzen Verlaufe, von seinem Anfange bis zu seiner Vollendung Werk der Gnade. Der in euch das gute Werk angefangen, wird es auch vollenden (Phil. 1, 6). Aber in beiden Beziehungen ist das gute Werk auch ganz Werk des Willens; denn es gibt keinen Moment, in dem die Gnade ohne den freien Willen wirkte; der Wille wirkt stets mit der Gnade, wenn die Gnade wirkt (1 Cor. 15, 10). Wiewohl die Gnade absolut wirkt, so wirkt sie doch nicht so, daß sie den Willen überwältigte oder ihn in seiner Freiheit aufheben würde; sie wirkt nicht unwiderstehlich. Die Gnade wird dem freien Willen in keinem größeren Maaße zu Theil, oder sie wirkt nur mit so viel Kraft auf ihn ein, als er eben zur Vollbringung eines guten Werkes bedarf. Die Gnade setzt daher gleich von Anfang die Freiheit des Willens voraus und wahrt sie, wiewohl der Wille erst durch ihr Zusammenwirken mit ihm wahrhaft frei wird. Als Paulus den Herrn bat, er möchte den Satansengel, den Stachel des Fleisches, von ihm wegnehmen, und damit eine erhöhte Gnadenwirksamkeit verlangte, erhielt er zur Antwort: Es genügt dir meine Gnade; denn meine Kraft vollendet

sich in den Schwachen (2 Cor. 12, 7—9). In einem ähnlichen Verhältniß steht der Wille auch zur Sünde; keine Versuchung zur Sünde ist so groß, daß der Wille durch sie erdrückt würde. Gott läßt euch nicht über euer Vermögen (ὑπὲρ ὃ δύνασθε) versucht werden (1 Cor. 10, 12. 13).

§ 8.

Scheinbare Widersprüche.

Die vorausgehende Darstellung enthält folgende Sätze: In dem subjectiven Heilsprocesse, in welchem die δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ dem Menschen zu eigen wird, wirken als die nothwendigen Factoren Gnade und Freiheit. Diese beiden verhalten sich so zu einander, daß die Gnade als absoluter Factor den freien Willen im Guten bedingt; aber ungeachtet dessen, daß der Wille das Gute nicht thut ohne die Gnade, sondern nur mit und durch sie, und ungeachtet die Gnade sich zum Willen absolut verhält, ist der Wille doch frei; wenn er will, will er nicht, weil er muß; sowie er auch, wenn er nicht will, nicht will, weil er nicht anders kann, oder muß; dort will er, weil er will, und hier will er nicht, weil er nicht will, d. i. der Wille ist immer frei. Wenn also die Gnade in ihm mit Erfolg wirken soll, muß er wollen; wenn er nicht will, kann sie nicht wirken. Darnach erscheint der freie Wille im subjectiven Heilsprocesse so wesentlich und nothwendig als die Gnade selber und es wird ohne ihn das Heil so wenig erreicht als ohne die Gnade, und es ist die Erreichung des Heils vom Willen ebenso wie von der Gnade abhängig, wenn schon nicht in gleicher Weise. Erreicht nämlich der Wille das Heil nicht ohne, sondern nur durch die Gnade, so wirkt die Gnade

wohl auch das Heil nicht ohne den Willen, aber doch nicht durch den Willen; wohl ist der Wille positiv durch die Gnade, aber nicht ebenso die Gnade vom Willen bedingt. Die Gnade macht den Willen gut und fördert ihn in der Vollbringung des guten Werkes, aber nicht ruft der Wille durch sein Wollen die Gnadenthätigkeit hervor; und doch hebt die Gnade den Willen, welcher will, in seiner Freiheit nicht auf. In beiden Fällen vielmehr, wo der Wille mit der Gnade will, sowie, wo er nicht will, ist er frei. Die Gnade setzt den Willen als einen freien voraus, schließt ihn nicht aus [1]).

Mit diesen Sätzen scheint aber die Darstellung des Verhältnisses der göttlichen Thätigkeit zur menschlichen Freiheit in der Erreichung des Heiles, wie sie der Apostel im Briefe an die Römer Kap. 9—11 gibt, im grellsten Widerspruche zu stehen, indem nämlich der menschliche Wille gegenüber der dort absolutistisch aufgefaßten göttlichen Thätigkeit gar keine Bedeutung mehr zu haben, vielmehr aufgehoben scheint. Je gewisser es ist, daß weder die Schrift, noch der Apostel mit sich selbst im Widerspruch stehen kann, letzterer schon aus dem einfachen und natürlichen Grunde nicht, da er wußte, was er lehrte, desto weniger kann der angedeutete Widerspruch ein wirklicher sein und desto mehr muß er sich als einen blos vermeintlichen nachweisen lassen. Ehe wir jedoch zu diesem Zwecke in die einzelnen Stellen eingehen, haben wir uns des Zusammenhanges zu bemächtigen, in welchem sie aufgefaßt werden müssen; denn darauf beruht ihre richtige Erklärung.

---

[1]) Ueber die weitere Auseinandersetzung und Bestimmung des Verhältnisses von Gnade und Freiheit sehe man die Abhandlung von Kuhn in der Tüb. Quartalschrift, Jahrg. 1853, 1. u. 2. Heft.

Das israelitische Volk war das Volk der Verheißung; ihm war von Gott das messianische Heil zugesagt. In dieser Hoffnung lebte es, in ihr ging all' sein religiöses Denken und Streben auf. Aber als das erwartete Heil wirklich erschien, erfüllte sich Israels Hoffnung nicht, der größte Theil ging des Heiles verlustig und sah sich in dem, was den Mittelpunct seines ganzen Lebens ausmachte, getäuscht. Diese Täuschung mußte von Paulus als eine für Israel um so schmerzlichere empfunden werden, je herrlicher und entzückender er im 8. Kapitel die beseligenden Folgen der Rechtfertigung geschildert hatte! Diese auffallende Erscheinung, daß das Volk, welches bisher Gottes Volk war, und als solches den gegründetsten Anspruch auf das Heil zu haben schien, davon ausgeschlossen und von Gott verstoßen worden, — dieser Widerspruch bedurfte schon für sich, hauptsächlich aber für den Juden einer gründlichen Erklärung.

Vom jüdischen Standpuncte mußte die zunächstliegende Lösung eben die sein, daß die von Gott den Juden gegebene Verheißung an ihnen nicht in Erfüllung gegangen sei: Gott ließ sie nicht in Erfüllung gehen (ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ Röm. 9, 6). Die Widerlegung dieser grundfalschen Behauptung hat sich nun Paulus in den genannten Kapiteln zur Aufgabe gemacht. Die ihn hiebei leitenden Grundgedanken sind: Weder leibliche Abstammung, noch die selbsteigene Gerechtigkeit (ἰδία δικαιοσύνη) geben dem Menschen einen rechtlichen Anspruch auf das Heil und verpflichten Gott keineswegs, dem Menschen es zu geben. Eine solche Vorstellung steht im Widerspruch mit dem objectiven Wesen der wahren Gerechtigkeit, die ihrem Ursprunge nach δικαιοσύνη θεοῦ ist. Diese ist nämlich das freieste Geschenk der unendlichen Liebe Gottes, ist Gnade, und daher unbedingt

von den menschlichen Bestrebungen. Man kann daher in den Besitz der gottgefälligen Gerechtigkeit nur durch den Glauben (ἐκ πίστεως, διὰ πίστεως), nimmermehr aber durch die ἰδία δικαιοσύνη, die selbsteigene Gerechtigkeit gelangen. Wenn daher die Juden von Gott verworfen worden sind und das Heil, wiewohl es ihnen verheißen war, nicht erlangt haben, so geschah es nicht, weil Gott sein Wort der Verheißung nicht gehalten, oder weil sie von vorneherein von ihm ausgeschlossen gewesen wären, sondern weil sie im Widerspruch mit der Natur der das Heil erwirkenden Gerechtigkeit dasselbe nur durch ihre äußerliche Gerechtigkeit und nicht durch den Glauben erlangen wollten; und wenn die Heiden in den Besitz des Heiles gelangten, so geschah es, weil sie die Gerechtigkeit eben durch den Glauben erstrebten. Man sieht schon hieraus, was der Apostel mit der ganzen Betrachtung bezwecken will: aus dem Wesen, aus der Natur des objectiven Heiles, aus seinem Verhältnisse zum göttlichen Willen, schließt er auf die subjective Bedingung, unter welcher die δικαιοσύνη θεοῦ unsere eigene wird, nämlich auf den Glauben (πίστις). Der weitere Schluß hieraus aber ist, daß wer anders als ἐκ πίστεως oder διὰ πίστεως zum Heile gelangen wolle, nothwendig davon ausgeschlossen werde. Von diesem Gesichtspuncte aus muß eine in's Einzelne gehende Erklärung der betreffenden Stellen, wenn sie eine richtige sein will, ausgehen. Versuchen wir eine solche.

§ 9.

Verhältniß des Heiles zum göttlichen Willen.

Paulus will aus dem Verhältnisse des objectiven Heiles zum göttlichen Willen den Beweis liefern, daß dasselbe nur

durch den Glauben und nicht anders angeeignet werden könne. Dies thut er Röm. 9, 6—29. Die diesfällige Argumentation geht von dem Satze aus: Die Ausschließung der Juden in Masse vom messianischen Heile hat ihren Grund nicht darin, daß die Verheißung Gottes durch dessen eigene Schuld nicht in Erfüllung gegangen ist, sondern in dem falschen Glauben derselben, als ob sie schon deßhalb, weil sie Kinder Abrahams seien, oder vermöge ihrer leiblichen Abstammung auch Kinder Gottes wären. Es ist nicht wahr, daß Alle, welche durch Geburt aus Israel sind, auch das wahre Israel vor Gott darstellen. Nicht weil sie Saamen Abrahams sind, sind auch alle Kinder Abrahams in dem Sinne, daß sie zugleich Kinder Gottes sind; die Kinder des Fleisches, d. i. der natürlichen Abstammung, sind nicht dadurch zugleich auch Kinder Gottes. Es verhält sich vielmehr geradezu umgekehrt: Kinder Abrahams und Kinder Gottes sind diejenigen, die es durch Verheißung Gottes, d. i. durch seinen unbedingten gnädigen Entschluß sind. Dies bestätigt das Beispiel Isaaks, welcher nach der Verheißung Gottes dem Abraham geboren wurde (Röm. 9, 6—10). Hievon macht Paulus mit Rücksicht auf die Juden folgende Anwendung auf das Heil: Wie Isaak nicht durch seine natürliche Abstammung, sondern kraft göttlicher Verheißung, d. i. durch den unabhängigen Rathschluß Gottes Kind Abrahams und Kind Gottes wurde, so ist auch im messianischen Reiche die Erlangung des Heiles und der Kindschaft Gottes nicht gebunden an die natürliche Abstammung von Abraham; hat also der Jude durch seine leibliche Abstammung kein Anrecht auf das Heil, so hat Gott auch keine Verpflichtung, auf Grund jener Abstammung dem Volke Israel das Heil zu geben: vielmehr gibt er es ohne diese Rücksicht, unbedingt davon, rein aus sich, mit vollster Freiheit.

Denselben Beweis führt er auch an den Söhnen Isaaks, Jacob und Esau. Wiewohl Esau der Erstgeborne war, trat doch Jacob durch den Rathschluß Gottes in die Reihe der israelitischen Stammväter ein; die Schrift sagt: Der Rebekka wurde gesagt: Der Aeltere wird dem Jüngern dienen (Genes. 25, 23), so wie: Jacob liebte ich, den Esau aber haßte ich (Mal. 1, 2. 3). Indem nun aber Paulus sagt, Gott habe den Jacob zum Stammvater des israelitischen Volkes gemacht und ihm die damit gegebenen Wohlthaten angedeihen lassen (ἠγάπησα), den Esau aber nicht (ἐμίσησα), wiewohl doch Beide vor ihrer Geburt weder etwas Gutes noch Böses gethan hätten (μήπω γὰρ γεννηθέντων μηδὲ πραξάντων τι ἀγαθὸν ἢ κακόν), tritt der weitere Gedanke hinzu, daß die Berufung Jacobs zum Stammvater des israelitischen Volkes ebenso wenig bedingt war vom sittlichen Verdienst, als von seiner leiblichen Geburt. Die Berufung Jacobs zum israelitischen Stammvater durch Gott ist also erstens nicht bedingt durch die Geburt; denn hätte Gott auf diese gesehen, so wäre Esau Stammvater geworden, da das Recht der Erstgeburt auf seiner Seite war; sie ist zweitens nicht bedingt durch das sittliche Verdienst; denn beide hatten vor ihrer Geburt weder gut noch bös gehandelt. Den von Gott ohne alle Rücksicht auf sittliches Verdienst gefaßten Entschluß, Jacob zum Stammvater des israelitischen Volkes zu machen, nennt Paulus ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις, wie man aus dem erklärenden Beisatz οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος ersieht (Röm. 9, 11).

Von dem in V. 11 ausgesprochenen Gedanken der schlechthinigen Unabhängigkeit und Unbedingtheit Gottes vom menschlichen Verdienste bei der Berufung Jacobs zum israelitischen Stammvater macht Paulus nun von V. 14 an An-

wendung auf die Beschaffenheit des messianischen Heiles. Aber das richtige Verständniß dieser Anwendung hängt von der richtigen Interpretation des Ausdruckes: ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ ab, und zwar handelt es sich um die Bedeutung von κατ' ἐκλογήν.

Man hat sich bei der Erklärung dieses Ausdruckes an die Etymologie gehalten und ἐκλογή im Sinne von Auswahl, Wahl zwischen Mehreren genommen. Darnach wäre ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ der Rathschluß Gottes, in welchem er „wahlweise" verfahre. Die Anwendung von V. 11 auf das messianische Heil, wovon V. 14 ff. die Rede ist, wäre alsdann folgende: Wie Gott bei der Berufung Jacob's zum israelitischen Stammvater zwischen Jacob und Esau wahlweise verfahren sei und darnach Jacob erkoren, Esau aber ausgeschlossen habe, so verfahre Gott auch bei Ertheilung des Heiles wahlweise, und schenke also ohne alle Rücksicht auf Verdienst, unabhängig und unbedingt davon das Heil, wem er wolle, und verweigere es, wem er wolle; er nehme also aus der Gesammtheit die Einen auf, Andere dagegen schließe er aus, und das ohne Rücksicht auf vorgängige persönliche Verdienste, sondern nach seinem Wohlgefallen [1]).

Gegen diese Erklärung erheben sich jedoch nicht unbedeutende Bedenken. Schließt man nämlich consequent fort, so wird man unvermeidlich auf die absolute Prädestinationstheorie getrieben. Leugnet man aber, woran man Recht thut, diese als Lehre Pauli, und verbindet man doch noch mit ἐκλογή den Begriff der Auswahl, so muß man sagen, Paulus lehre zwar, Gott schenke dem Einen das Heil, dem

---

[1]) Reithmayer, Comment. zum Br. a. d. Röm. S. 492—499.

Andern verweigere er es, er lehre aber doch keine absolute Prädestination und sei kein Prädestinatianer. Dann steckt man aber in einem offenbaren Widerspruche, den man mit Nichts als mit der Berufung auf das unendlich dunkle diesfällige Gebiet, in das einzudringen dem menschlichen Verstande nicht gegönnt sei, entschuldigen kann. Hiemit hat man auf eine auch nur einigermaßen genügende und befriedigende wissenschaftliche Lösung geradezu Verzicht geleistet.

Uebersetzt man ferner ἐκλογή mit Wahl, Auswahl, so hat man den Ausdruck ἡ κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ nur vom Standpuncte der Vorstellung, damit aber, wenn nicht geradezu falsch, so doch nicht genau, weil nicht in der der Sache adäquaten begrifflichen Form aufgefaßt. Der Ausdruck Wahl, Auswahl paßt nämlich an unserer Stelle wohl für die menschliche Vorstellung, welcher die Berufung Jacobs mit Uebergehung Esau's in der Form der Wahl erscheint, aber er drückt den zu Grunde liegenden Gedanken nicht aus und ist daher nicht anwendbar auf Gott. Die Auswahl des einen Wesens vor einem andern hat nämlich immer ihren Grund in dem gewählten Wesen selbst, nämlich in seinem Vorzuge vor dem andern. Muß nun aber dieser Gedanke, wie es an unserer Stelle klar zu Tage tritt, bei Gott entschieden geleugnet werden, so hat man, wenn man bei dem Begriffe Auswahl stehen bleibt, in Gott für sein wahlweises Verfahren gar keinen Grund; die Wahl ist dann eine grundlose und beruht auf der Willkühr Gottes, ein Gedanke, der dem Wesen Gottes widerspricht und daher ebenfalls negirt werden muß.

Endlich fügt sich, und dies ist ein Hauptgrund dagegen, die gegebene Erklärung von ἐκλογή = Auswahl gar nicht in den Zusammenhang. Wie wir wissen, will der Apostel darthun,

daß die Juden des Heiles verlustig gegangen, weil sie die Gerechtigkeit nur durch die Befolgung ihres Gesetzes, oder durch die ἰδία δικαιοσύνη, aber nicht die δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως erstreben wollten; daß man die δικαιοσύνη θεοῦ aber vermittelst des Glaubens und nicht nach Art der Juden erstreben könne, weist er aus der Beschaffenheit der wahren Gerechtigkeit selber nach. Erklärt man nun: Wie Gott nicht Alle, welche von Abrahams leiblichem Saamen sind, in seinen Bund aufnimmt, sondern dabei wahlweise zu Werke geht, und demgemäß von den Söhnen desselben Vaters den einen zum Erben macht, den andern aber ausschließt, gerade so verfährt auch Gott bei der Austheilung des messianischen Heiles wahlweise, indem er ohne Rücksicht auf vorgängige persönliche Verdienste, sondern nach seinem Wohlgefallen aus der Gesammtheit die Einen aufnimmt, Andere dagegen ausschließt, — wie konnte dann der Apostel noch folgern: Also muß das Heil ἐκ πίστεως und nicht durch Gesetzeswerke erreicht werden? Zwischen dem Satze: Aus der Gesammtheit gibt Gott den Einen das Heil, den Andern verweigert er es; und dem andern: Also muß das Heil mittelst des Glaubens erstrebt werden, herrscht gar keine Consequenz, gar kein logischer Zusammenhang. Nun ist aber der letztere Satz entschieden wahr; also muß der erste in der gegebenen Fassung falsch sein. Sonach wird eine Erklärung von ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις erfordert, aus welcher die Rechtfertigung aus dem Glauben erschlossen werden kann. Dieser gegründeten Anforderung wird Genüge geleistet, wenn ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ als der rein durch den liebevollen, von allen vorhergehenden Verdiensten unabhängigen, unbedingten Willen Gottes an den Menschen sich vollziehende, verwirklichende Rathschluß

begriffen wird. Der Rathschluß des Heiles, wie er in Gott ist, ist also von ihm gefaßt, ohne vom menschlichen Verdienste bedingt zu sein; er beruht auf dem schlechthin unbedingten, absolut freien, gnädigen göttlichen Willen, d. h. er ist ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις. In seiner zeitlichen Ausführung oder Verwirklichung an den Menschen erscheint er aber in der Form der Wahl, indem nur Einige aus der Gesammtheit das Heil erlangen, Andere nicht, weil eben nicht alle die Gerechtigkeit, welche das Heil bedingt, mittelst des Glaubens aufnehmen. Diese Erklärung findet ihre Bestätigung in dem Beisatze, die πρόθεσις κατ' ἐκλογήν sei οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος (V. 11). Denn die Auffassung von ἐκλογή im Sinne von Auswahl stimmt mit diesen Worten in ihrer Anwendung auf das Heil nicht überein, da die Klesis eine allgemeine ist. Dasselbe beweist auch die Stelle Röm. 11, 5. 6. Denn λεῖμμα κατ' ἐκλογήν ist nicht der Rest, der entstanden durch die Auswahl von Gott, sondern der Rest erscheint in der Form von Auswahl dadurch, daß nur diese das auf dem unbedingten gnädigen Willen Gottes beruhende Heil, wie es seinem Wesen gemäß ist, durch den Glauben erstrebten; χάριτος aber ist nur nähere Erklärung von ἐκλογή, Explication eines schon in ἐκλογή enthaltenen Begriffes. V. 6 wird sodann geschlossen: Wenn also der Rest durch die Gnade erfolgte, so nicht aus den Werken, sonst wäre die Gnade nicht mehr Gnade.

Tragen wir nun Röm. 9, 11 nach dieser Erklärung auf das messianische Heil über, so erhalten wir folgenden Satz: Wie Gott durch seinen Rathschluß und zwar rein aus sich, unbedingt von Außen, unabhängig von sittlichen vorhergehenden Verdiensten den Jacob zum Stammvater des israelitischen Volkes berufen hat, so schenkt er auch dem

Menschen frei, rein aus sich, und ebenso unabhängig von allem Verdienst das Heil, oder die Gerechtigkeit, die vor ihm gerecht macht. Durch diese Auffassung nun ist ein schlüssiger Zusammenhang mit dem Folgenden hergestellt, nämlich: Wie Gott den Jacob unabhängig von seinen persönlichen Verdiensten, deren er gar keine haben konnte, zum Stammvater des israelitischen Volkes machte, so schenkt er auch unabhängig und unbedingt von allem Verdienst dem Menschen die δικαιοσύνη, durch die er vor Gott gerecht wird und das Heil erlangt; daher kann von Seite des Menschen die Gerechtigkeit nur durch den Glauben, und nicht durch die selbsteigene Gerechtigkeit (ἰδία δικαιοσύνη) erlangt werden; ja durch letztere erwirbt man das Heil so wenig, daß man vielmehr desselben verlustig geht.

Schon aus diesen mehr allgemeinen Angaben folgt, daß die bezeichneten Kapitel des Römerbriefes nur eine weitere, eingehendere, den factischen Ausschluß der Juden vom Heile erklärende Darstellung der schon im dritten Kapitel vorgetragenen Rechtfertigungslehre enthalten, wobei diejenigen Seiten am Heile besonders hervorgehoben werden, welche jene Thatsache eben erklären. Ebenso kann daraus begriffen werden, daß Paulus an diesem Orte und in diesem Zusammenhange eine Prädestination als Auswahl Einiger aus der Gesammtheit zum Heile und Ausschließung Anderer davon durch Gott gar nicht lehre, ja nicht lehren könne; vielmehr findet das gerade Gegentheil statt, so daß Alle das Heil erlangen und selig werden können. Die Gerechtigkeit aus dem Glauben schließt in sich die mögliche Beseligung Aller. Bedingt nämlich die Sündhaftigkeit Aller, der Juden wie der Heiden, die δικαιοσύνη θεοῦ als schlechthin nothwendig zum Heile, und bedingt diese die Nothwendigkeit der

Rechtfertigung aus dem Glauben, d. h. folgt aus der Beschaffenheit der gerechtmachenden Gerechtigkeit die Nothwendigkeit, daß die subjective Aufnahme durch den Glauben erfolge, so ist offenbar damit die mögliche Beseligung Aller gelehrt. Denn wenn wegen der Sündhaftigkeit Aller die *δικαιοσύνη θεοῦ* nothwendig ist, und wenn diese nur *ἐκ πίςεως* Eigenthum des Menschen werden kann, so ist eben die *πίςις* die gemeinsame Bedingung für Alle, das Heil zu erreichen. Diese mögliche Beseligung Aller wird aber zur wirklichen, wenn eben Alle die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben in sich aufnehmen. Dies lehrt Paulus auch ausdrücklich, wenn er sagt: Es verschloß die Schrift Alles unter die Sünde, damit die Verheißung durch den Glauben (*ἐκ πίςεως*) an Jesus Christus gegeben würde denen, die glauben (Galat. 3, 22; vgl. Apgesch. 15, 9). Das Heil kann aber Jeder ohne Ausnahme durch den Glauben ergreifen (Röm. 10, 11—13).

Ist diese Auffassung von *ἡ κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ* richtig, so muß sich ihre Wahrheit dadurch bestätigen, daß die folgenden Verse, in denen von jener Formel auf das messianische Heil Anwendung gemacht ist, sich wie von selbst in den angegebenen Zusammenhang einfügen.

Von dem in V. 11 ausgesprochenen Satze, daß Jakob nicht etwa durch seine sittlichen Verdienste, sondern unabhängig von solchen, und daher durch den unbedingt freien Willen Gottes zum Stammvater des israelitischen Volkes erkoren worden sei, macht der Apostel V. 14 Anwendung und es ist in Gedanken zu suppliren: Gerade so schenkt auch Gott unbedingt durch menschliches Verdienst, mit absolut freiem, gnädigem Willen das Heil. Hierauf nun entgegnet der Apostel vom jüdischen Standpunct: Was soll man aber

hievon sagen? Liegt darin nicht eine Ungerechtigkeit, daß Gott den Juden, die nach Gerechtigkeit durch Beobachtung des Gesetzes streben, was sie thun müssen, da das Gesetz mit unerbittlicher Strenge auf seinen Vollzug dringt, das Heil nicht schenkt, sondern es ohne alle Rücksicht auf Gesetzesgerechtigkeit, und unbedingt davon verleiht, so daß er es auch den Heiden, die nicht nach dem Gesetze gelebt haben, ertheilt? Unter der Androhung von Strafen zur Erfüllung des Gesetzes angehalten werden, offenbar um gerecht zu werden, und das Heil, wiewohl man nach Gesetzesgerechtigkeit strebt, von demselben Gott, der das Gesetz gegeben und seinen Vollzug verlangt, doch nicht erhalten, ist dies nicht der grellste Widerspruch, und fällt dadurch nicht auf Gott der Vorwurf der Ungerechtigkeit gegen die Juden? Diese Folgerung weist nun Paulus mit Entschiedenheit zurück und beweist seinen ausgesprochenen Satz näher. Aber anstatt in eine sachliche Begründung einzugehen, und das Wesen und die Bedeutung des Gesetzes zu erklären und aus seinem Verhältnisse zur Sünde die Unmöglichkeit, das Heil durch gesetzliche Selbstgerechtigkeit zu erlangen, darzuthun, und auf den letzten Zweck des Gesetzes, nämlich die Erkenntniß der Sünde zu bewirken, hinzuweisen, was er unterläßt, weil er dies in den Kapp. 2. 3. 4 hinlänglich gethan hat, hält er dem an die Bibel glaubenden Juden zur Erhärtung seiner Behauptung eine Stelle aus dem Pentateuch entgegen und argumentirt also: Mein Satz, daß Gott unbedingt von allem Verdienste rein aus sich, aus Gnade das Heil schenkt, ist wahr; denn er hat seine Begründung in dem Worte Gottes selbst, das da heißt: Ich erbarme mich, wessen ich will, und habe Mitleid, mit wem ich will (Exod. 33, 19). Mit dieser Stelle will sonach der Apostel nichts Anderes sagen, als

daß das Heil oder die $\delta\iota\kappa\alpha\iota o\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$, worin jenes seinen Grund hat, in der unbedingten, vom Menschen durch Nichts beschränkten und bestimmten Freiheit Gottes wurzelt. V. 16 enthält die Conclusion seiner Argumentation: Also ist es nicht des wollenden, noch des laufenden (Menschen), sondern des erbarmenden Gottes; d. h.: also nicht wie der Jude meint, durch Wollen und Streben, oder durch die ἰδία δικαιοσύνη erlangt man Gerechtigkeit und das Heil, sondern dadurch, daß Gott sie Einem gibt; und zwar gibt er sie aus freiem Erbarmen, weil der Mensch Sünder ist und vermöge der Sündhaftigkeit die vor Gott gerechtmachende Gerechtigkeit nicht erlangen kann.

Diese Beweisführung konnte einem Juden genügen; aber dem Apostel lag daran, diesen seinen Fundamentalsatz, auf dem sein ganzes Lehrgebäude beruht, allseitig zu begründen und die jüdische Vorstellung von der Erreichung des Heiles in ihrer ganzen Nichtigkeit darzuthun. Daher setzt er noch in negativer Weise das freie Verhalten Gottes gegenüber dem im Zustande der Verstocktheit befindlichen Menschen auseinander. Erbarmt sich Gott, wessen er will, so muß er sich nicht erbarmen; er kann sich vielmehr auch nicht erbarmen. Dies thut Gott auch wirklich. Denn, fährt er V. 17 fort, die Schrift sagt zu Pharao: Dazu habe ich dich aufgeregt, damit ich an dir meine Macht zeige und damit mein Name auf der ganzen Erde verkündigt werde. Ist V. 17 nur negative Nachweisung dessen, was VV. 15, 16 positiv begründeten, so ist damit auch schon die richtige Interpretation unserer Stelle gegeben. Dieselbe kann nämlich nur diese sein: Wie auf positive Weise die schlechthinige Freiheit Gottes in Absicht auf das Heil daraus hervorgeht, daß er es aus sich, unbedingt von menschlichem Verdienste

gibt, so erweist sie sich ebenso negativ darin, daß Gott das Heil nicht gibt. Wie Gott im Geben des Heiles unbeschränkt ist, so unbedingt und unabhängig ist er im Nichtgeben. So beruht das Heil also vollkommen auf der absoluten Freiheit des göttlichen Willens. Der Gedanke, daß die Verstocktheit unmittelbare und eigene That Gottes im Menschen sei, kann also in dieser Stelle nicht liegen, da in ihr ja nur ein negatives Verhalten Gottes ausgesprochen ist. Sieht man nur auf den innern Zusammenhang, so folgt schon daraus, daß man den Ausdruck ἐξεγείρειν, wiewohl er hier sicherlich = aufregen und dem Sinne nach dem σκληρύνειν (V. 18) gleichzusetzen ist [1]), doch nicht von einer positiven Bewirkung der Sünde oder Verstocktheit im Menschen durch Gott verstehen darf. Dies wäre nur der Fall, wenn in VV. 15. 16 die Behauptung läge, Gott bewirke in dem Menschen, in dem er eben wolle, d. h. nur in einem bestimmten Theile der gesammten Menschheit, ohne daß es auf ihren freien Willen ankäme, das Heil. Es steht diese prädestinatianische Vorstellung von der Bewirkung der Sünde im Menschen durch Gott aber auch im Widerspruche mit andern paulinischen Stellen. Ein Diener Gottes weiset in Sanftmuth die Widersetzlichen zurecht, ob ihnen etwa Gott die Sinnesänderung verleihe zur Erkenntniß der Wahrheit und sie aufwachen aus der Schlinge des Teufels, und gefangen werden für den Willen Gottes (2 Tim. 2, 25. 26). Schenkt nach dieser Stelle Gott den Widersetzlichen Sinnesänderung, wenn sie sich nicht mehr widersetzen, so bleibt ihnen nach einer andern die Verstockt-

[1]) Adalb. Maier, Commentar über d. Brief Pauli a. d. Röm. S. 306. 307.

heit als Strafe, wenn sie zur Wahrheit nicht zurückkehren wollen. Sie sind verloren, weil sie die Liebe zur Wahrheit nicht angenommen zu ihrer Rettung. Und deßhalb wird ihnen Gott die Energie des Irrthums schicken, so daß sie der Lüge glauben, damit alle verurtheilt werden, die nicht der Wahrheit geglaubt, sondern Wohlgefallen gehabt haben an der Ungerechtigkeit (2 Theß. 2, 10—12). Nicht die Verstockung, sondern die Heiligung des Menschen ist der Wille Gottes (1 Theß. 4, 3). Ebenso wenig wissen die andern h. Schriftsteller davon Etwas, daß Gott im Menschen die Sünde hervorrufe; sie behaupten vielmehr das gerade Gegentheil. Keiner, der versucht wird, sage: Von Gott werde ich versucht; denn Gott ist nicht versuchbar vom Bösen, und versucht auch selber Niemanden. Jeder wird vielmehr von seiner eigenen Begierde (ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας) fortgezogen und gelockt zur Sünde (Jac. 1, 13. 14). Warnet einander jeden Tag, so lange es noch heute heißt, damit Keiner von euch durch den Fallstrick der Sünde verhärtet werde (ἵνα μὴ σκληρυνθῇ τις ἐξ ὑμῶν... Hebr. 3, 13).

Der in den VV. 17. 18 liegende Begriff der Verstockung durch Gott muß demnach ein anderer sein. Gott wollte durch die bekannten Wunder Pharao bewegen, das Volk Israel ausziehen zu lassen. Die Absicht Gottes war also die Erregung seines Herzens zum Gehorsam gegen seinen Willen. Indem nun aber Pharao gegen jedes Wunder sich widerspenstig zeigte, konnte jedes folgende nur das Gegentheil von dem, was es eigentlich beabsichtigte, zur Folge haben: die Folge mußte gesteigerter Ungehorsam sein; daher sich Gott endlich von ihm zurückzog und ihn seinem hartnäckigen Sinne, seiner Verstocktheit überließ. Wohl

waren es also die Wunder Gottes, und Gott selbst, der den Pharao gegen sich aufreizte und endlich verstockte; aber es war dies nicht etwas von Gott Beabsichtigtes, nicht Gott, nicht seine Wunder waren die Ursache der Verstockung, sondern Pharao selber; die Wunder waren nur die Veranlassung seiner Verstockung; Pharao verstockte sich frei aus sich, da er der in den Wundern liegenden Aufforderung zum Gehorsam kein Gehör schenkte; endlich hörte Gott nach vielen fruchtlosen Versuchen auf damit und ließ ihn in dem aus sich selbst und frei hervorgebrachten Zustande. Gott verstockte ihn, d. h. er ließ ihn in seiner selbstverschuldeten Verstocktheit. Ebenso, will nun Paulus sagen, verhält sich Gott gegen alle bösen, verstockten Menschen rücksichtlich des Heiles. Diejenigen, welche hartnäckig böse sein wollen, überläßt er endlich sich selbst, seine Langmuth hat ihr Ende und Ziel, und er gibt ihnen das Heil, das er ihnen so vielmal aber vergebens angeboten, nicht mehr. Und hierin hindert ihn Nichts; Nichts kann ihn hindern, solchen Verstockten das Heil nicht zu geben, und sie nicht sich selbst zu überlassen. Mit den beiden genannten Ausdrücken ist also derselbe Begriff zu verbinden wie mit dem andern *παραδιδόναι* in Röm. 1, 24. 26. 28. Denn auch dieser Ausdruck bezeichnet nicht das positive Bewirken der Sünde im Menschen von Seite Gottes. Dagegen spricht die Stelle Röm. 1, 21: Wiewohl die Heiden Gott erkannten (und dieser Erkenntniß gemäß hätten leben können, da ja auch ihnen ein Gesetz gegeben war und die sittliche Freiheit zu Gebote stand 2, 14. 15), überantworteten sie sich dem sündhaftesten Leben, weßhalb sie Gott endlich sich selbst überließ, d. i. dem von ihnen selbst hervorgerufenen Zustand der Knechtschaft der Sünde, und ihnen seine Gnade entzog.

Alle gnädigen Erweisungen Gottes gegen die Sünder wollen also nicht die Sünde hervorrufen und im Menschen steigern; vielmehr sind es fortgesetzte Beweise seiner erbarmenden Langmuth (Röm. 2, 4. 5. 9, 22), um den Sünder zu ihm emporzuheben; aber in der Hand des hartnäckigen und unbußfertigen Sünders werden sie das gerade Gegentheil von dem, was sie eigentlich bezwecken wollten. So gereicht ihnen, was ihnen zum Leben dienen sollte, zum Tode.

Aus dem Gesagten sieht man, daß unsere Stelle (Röm. 9, 17. 18) die Freiheit des Menschen so wenig in Frage stellt, daß sie dieselbe vielmehr beweist: Gott verstockt den Menschen, indem er ihn in dem selbstgewollten Zustande der Verstockung läßt.

Der V. 18 enthält das Ergebniß der bisherigen ganzen Erörterung und zwar recapitulirt die erste Hälfte das Resultat aus VV. 15. 16; während die zweite Hälfte den aus V. 17 gewonnenen Gedanken ausspricht. Demnach kann der Sinn genannten Verses auch kein zweifelhafter mehr sein: Also erbarmt er sich, wessen er will, und verstockt er, wen er will, d. h. Gott schenkt unabhängig von menschlichen Verdiensten, mit freiester Liebe, rein aus sich das Heil; und ebenso frei verhält sich Gott, indem er das Heil nicht gibt; denn Nichts kann ihn abhalten, das Heil dem durch seine eigene Schuld Verstockten nicht zu geben. Der Wille Gottes ist also in Absicht auf das Heil positiv und negativ absolut frei.

Damit ist die Beweisführung eine erschöpfende und Paulus konnte sofort zu der aus dem Wesen des Heiles, als eines absolut freien, sich ergebenden subjectiven Bedingung seiner Aufnahme durch den Menschen übergehen. Aber durch einen von Seite des Judenthums erhobenen Widerspruch

sieht er sich veranlaßt, in seiner seitherigen Argumentation noch weiter zu schreiten und den Gedanken von dem Heile als einem absolut freien Geschenke Gottes in seiner größten Feinheit und Schärfe auszusprechen.

Schon die Behauptung, daß die Gerechtigkeit vor Gott nicht durch die *ἰδία δικαιοσύνη* verdient, sondern von Gott unabhängig von allem menschlichen Verdienste lediglich aus Gnade geschenkt werde, mußte dem Juden, der auf seinem Standpuncte der Gesetzesgerechtigkeit den Begriff der sittlichen Freiheit nicht im Gegensatze zur Sündhaftigkeit und daher höchst einseitig auffaßte, als eine Beeinträchtigung des freien Willens vorkommen. Das Mißverständniß des Satzes: *ὃν θέλει, ἐλεεῖ*, mußte aber auch das Mißverständniß des andern: *ὃν δὲ θέλει, σκληρύνει*, zur Folge haben, als ob nämlich sein Sinn wäre: Gott verstockt den Menschen positiv. Je anstößiger aber eine solche Behauptung ist, desto mehr mußte sich der Gegner gegen den letzten Theil des Verses 18 richten. Daher der Einwurf: Wenn es sich mit der Verstockung also verhält, wenn sie Werk Gottes ist, wie kann da der Ungehorsam und Unglaube noch getadelt werden, und wer vermag dem Willen Gottes noch zu widerstehen (V. 19)? Paulus widerlegt auch hier nicht, so wenig als V. 14, den Gegner dadurch, daß er seine falsche Auffassung kritisirt und in die Sache eigentlich eingeht; er weist den Einwurf nur entschieden zurück. Indem nämlich der Apostel seine Behauptung, Gott verstockt, wen er will, in der Schrift und zwar durch einen Ausspruch Gottes selbst begründet sieht, hält er die V. 19 gemachte Einwendung nicht gegen sich, gegen seine Person, sondern gegen Gott selbst gerichtet. Daher argumentirt jetzt Paulus aus dem V e r h ä l t n i s s e des M e n s c h e n a l s e i n e s g e s c h a f f e n e n W e s e n s zu

Gott als seinem Schöpfer gegen seinen jüdischen Gegner und spricht ihm das Recht ab, überhaupt nur einen Einwurf gegen Gott zu erheben, indem er V. 20 sagt: Aber, o Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechtest? Darf denn das Gebilde zu seinem Bildner sagen: Warum hast du mich so gemacht? Der Sinn dieser Worte ist also: Der Mensch müsse sich allen Anordnungen Gottes, weil er sein Schöpfer ist, unterwerfen und in Demuth schlechthin vor seiner Allmacht beugen. Im innigen Anschluß hieran wird V. 21 erklärend fortgefahren: Oder hat der Töpfer nicht Gewalt, aus demselben Stoffe das eine Gefäß zu edler Bestimmung, das andere zu einer unedlen zu machen? Die Anwendung dieser Verse wäre alsdann: Aus dem Verhältnisse Gottes zum Menschen ergibt sich, daß der Mensch als Geschöpf Gott seinen Schöpfer nicht zur Rechenschaft ziehen dürfe, warum er ihn so, wie er ist, gemacht habe; denn wie der Töpfer über den Thon Macht hat, aus demselben Stoffe das eine Geschirr zur Ehre, das andere zur Unehre zu machen, so hat Gott auch die Macht, den einen Menschen zu einem Gefäße *εἰς τιμήν*, den andern zu einem *εἰς ἀτιμίαν* zu erschaffen; und eben hierüber darf der Mensch mit Gott, der dies als Schöpfer thut, nicht rechten. Dies ist jedoch noch zu allgemein; zur näheren Bestimmung bedürfen aber die beiden Ausdrücke *ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν* einer Erklärung; sie sind für die Auffassung der ganzen Stelle entscheidend, je nachdem ihre Bedeutung ist. Aus dem genannten Verhältnisse Gottes als Creators zum creatürlichen Menschen zu schließen, könnten beide Ausdrücke, weil die schöpferische Thätigkeit eine natürliche, d. h. die Natur des Menschen setzende ist, zunächst auf die natürliche Begabung des Menschen gehen; man hätte alsdann unter

σκεῦος εἰς τιμὴν einen Menschen mit vorzüglichen, ausgezeichneten geistigen Anlagen, unter dem σκεῦος εἰς ἀτιμίαν aber einen mit geringeren Gaben ausgestatteten zu verstehen. Der Sinn wäre dann: Wie dem Töpfer das Recht zusteht, aus demselben Stoffe edle und unedle Geschirre zu machen, so begabt auch Gott mit demselben Rechte den einen Menschen vorzüglicher als den andern. Will man nun aber beide Verse mit diesem Sinne in den Zusammenhang mit dem Ganzen bringen, so stößt man auf unlösbare Schwierigkeiten. Es will nämlich Paulus nicht auf das Recht Gottes, den Menschen so oder anders geistig zu begaben und ihm eine durch die geistigen Anlagen bedingte natürliche Bestimmung, sondern auf das Recht Gottes, dem Menschen ebenso frei seine sittliche Bestimmung oder das Heil zu geben, schließen. Die Anwendung von den VV. 20. 21 ist also ziemlich dieselbe wie jene von V. 11 auf die VV. 14 ff.; denn ist die Bestimmung Jacobs zum israelitischen Stammvater auch keine rein natürliche, so ist sie doch auch keine sittliche. Mit dem Beispiele von den Gefäßen macht also der Apostel vom Gebiete des Natürlichen auf das des Sittlichen Anwendung; die Erklärung, Paulus sei in diesen VV. in die im Briefe an die Römer und im ersten an die Corinther mit Vorliebe behandelte Lehre von den Charismaten im weiteren Sinne gerathen, habe somit eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος begangen, ist nicht begründet und man geht damit den Schwierigkeiten nur aus dem Wege. Unter σκεῦος εἰς τιμὴν und εἰς ἀτιμίαν hat man daher, wie auch in den folgenden VV. 22 und 23 klar ausgesprochen ist, Gefäße in sittlicher Beziehung und zwar unter ersterem ein σκεῦος ἐλέους, unter letzterem ein σκεῦος ὀργῆς zu verstehen. Aber diese offenbar richtige Deutung bereitet ungleich größere Schwierig-

keiten, die gelöst sein wollen. Faßt man nämlich, wie man muß, die Gefäße im sittlichen Sinne auf, hält man aber auch die schöpferische Thätigkeit Gottes fest und verbindet man beide Gedanken mit einander, so sind die Gefäße des Erbarmens und des Zornes Werke der schöpferischen Thätigkeit Gottes und man steht mitten in der absolutistischen Prädestinationstheorie und muß sich zu folgendem Satze bekennen: Durch seine schöpferische Thätigkeit macht Gott die Einen Menschen zu Gefäßen der Ehre, die Andern zur Unehre, d. h. durch Gott sind die Menschen von Natur so, daß sie entweder der Seligkeit oder der Verdammung geweiht sind. So grausenhaft und finster diese dem Apostel aufgebürdete Lehre ist, so unpaulinisch und unwahr ist sie. Paulus widerspricht ihr ausdrücklich in andern Stellen. Gott hat uns nicht zum Zorne erschaffen (οὐκ ἔθετο ἡμᾶς εἰς ὀργήν), sondern zum Erwerbe des Heiles durch unsern Herrn Jesus Christus (1 Theff. 5, 9). Und wenn er an einem andern Orte wohl sagt, wie in einem großen Hause nicht nur goldene und silberne Geschirre, sondern auch hölzerne und irdene, und die einen zur Ehre, die andern aber zur Unehre seien (ὃ μὲν εἰς τιμήν, ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν), so verhalte es sich auch im Reiche Gottes; und wenn er hier unter den edleren und unedleren Gefäßen Menschen von entgegengesetzter sittlicher Beschaffenheit sich denkt, — so fügt er ausdrücklich hinzu, daß sie dies nicht von Natur durch Gott seien, sondern durch ihre eigene Freiheit, indem er fortfährt: W e n n n u n J e m a n d s i c h r e i n h ä l t v o n d i e s e n, so wird er sein ein Geschirr zur Ehre, geheiligt und brauchbar für den Gebieter, zu jedem guten Werke bereit (2 Tim. 2, 20. 21). Soll ferner die prädestinatianische Lehre, die Einen seien Gefäße des Erbarmens, die Andern des Zornes zufolge

unmittelbarer göttlicher Zubereitung, wirklich paulinisch sein, wie läßt sich dann noch damit die Behauptung desselben Apostels V. 22, Gott habe die Gefäße des Zornes mit vieler Langmuth ertragen, vereinbaren? Setzt nicht die große Langmuth Gottes gegen die Gefäße des Zornes voraus, daß Gott langmüthig ist, damit sie seinem Willen und seiner Absicht gemäß nicht Gefäße des Zornes sein, sondern sich bessern sollten, und daß, wenn sie es doch sind und bleiben, sie es geworden sind durch ihre eigene Schuld, und daß sie deßhalb von Gott zum Verderben zubereitet sind? Nach dem ganzen Zusammenhang sind die VV. 20—24 nur eine weitere Ausführung der vorangehenden VV. 14—18 in gesteigerter Form; es kann daher in den erstern inhaltlich nichts Anderes gesetzt sein als in den letzteren; die Zubereitung der Einen Menschen zu *σκεύη ἐλέους εἰς δόξαν* und der andern zu *σκεύη ὀργῆς εἰς ἀπώλειαν* ist daher in dem Sinne von V. 18: *ὃν θέλει, ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει, σκληρύνει*, zu nehmen. Der darin liegende Gedanke ist also: Wie der Töpfer frei und ungehindert aus demselben Teige Gefäße zur Ehre und Unehre macht, so macht Gott mit absoluter Freiheit, unbedingt von Außen, die Einen Menschen zu Gefäßen der Barmherzigkeit und bereitet sie so zur Seligkeit, indem er nämlich sich ihrer erbarmt; die Andern aber zu Gefäßen seines Zornes und bereitet ihnen so das ewige Verderben, indem er sie verstockt, d. h. indem er sie wegen ihrer fortgesetzten Herzenshärte, oder wegen ihrer selbsteigenen Verstockung endlich sich selbst überläßt und ihnen das Heil nicht gibt. Dadurch offenbart sich an den Gefäßen des Zornes Gottes Strafgericht und Macht; an den Gefäßen des Erbarmens dagegen der Reichthum seiner Gnade.

In der Anwendung des Bildes vom Töpfer auf Gott, der die Gefäße der Erbarmung und des Zornes hervorbringt, wie jener die edleren und unedleren Geschirre, liegt sonach der Nachdruck nicht auf dem Hervorbringen, sondern auf der Freiheit des Hervorbringens; wohl ist das erstere Moment in den VV. 20. 21 gelegen; aber in V. 22—24, wo die Anwendung auf das sittliche Gebiet gemacht ist, tritt es eben deßhalb zurück und liegt der Accent nachdrücklich auf dem Momente der unbedingt rein aus sich wirkenden Freiheit. Es darf von dem Bilde auf Gott nicht die Anwendung gemacht werden: der Töpfer macht ehrenvolle und unehrenvolle Geschirre, und so macht auch Gott einige Menschen zu Gefäßen der Erbarmung, andere zu Gefäßen des Zornes, was prädestinatianisch wäre, sondern so: Wie der Töpfer mit völliger Freiheit Gefäße zur Ehre und Unehre macht, so ist auch Gott bei der Zubereitung der Menschen zu Gefäßen der Erbarmung und des Zornes absolut frei thätig: dort positiv, indem er ihnen das Heil gibt, hier negativ, indem er ihnen das Heil nicht gibt.

Der in den VV. 6—24 liegende und seither exponirte Satz, daß das Heil seinen Grund in dem absolut freien Willen, oder in der Gnade habe, enthält schlechthinige Wahrheit; er ist daher eine allgemeine Wahrheit, und gilt nicht blos den Juden, sondern auch den Heiden, und gilt heute noch denen, die im Christenthum sind; aber diese ganze Exposition wurde eigentlich um der Juden willen von Paulus unternommen. Daher wird der Gedanke: Gott erbarmt sich, wessen er will, und verstockt, wen er will, in der gesteigerten Form: Gott macht zum Gefäße seines Erbarmens, wen er will, und zum Gefäße seines Zornes, wen er will, noch von V. 25—29 durch besondere alttestament-

liche Schriftstellen bewiesen und damit die Erörterung über das Heil in seiner objectiven Wesenheit, näher in seinem Verhältniß zum göttlichen Willen geschlossen.

§ 10.

Die aus der objectiven Beschaffenheit des Heiles hervorgehende subjective Bedingung seiner Aufnahme. Ursache der Verwerfung Israels.

Der im Vorausgehenden besprochene Abschnitt Röm. 9, 6—29 hat den Zweck, aus der Natur des Heiles die einzig mögliche Art und Weise dasselbe zu erlangen, darzuthun. In der allgemeinen Sündhaftigkeit liegt die Unmöglichkeit für die Menschheit, das Heil aus sich selbst oder durch selbsteigene Anstrengung zu erlangen; sie erreicht es daher nur, wenn die barmherzige Liebe, der gnädige Wille Gottes ihr dasselbe schenkt. Eben deßhalb kann das Heil von Seite des Menschen nur durch den Glauben und nicht anders angeeignet werden; denn der Glaube allein ist die subjective Bedingung der Aufnahme, welche dem Wesen der Gerechtigkeit, die aus dem absolut freien Willen Gottes kömmt, entspricht. Paulus behandelt dieses subjective Moment nicht für sich, er hatte dies schon im 3ten Kapitel gethan; sondern es erscheint sogleich in Verbindung mit der Erörterung über die Verwerfung der Juden; aber es tritt doch auch so noch deutlich genug hervor, indem eben nach seiner ausdrücklichen Bemerkung der Grund des Ausschlusses Israel's vom Heile im Glauben oder vielmehr Nichtglauben zu suchen ist.

Der Uebergang aus der seitherigen objectiven Betrachtung zur subjectiven wird von Paulus V. 30 mit der Formel: τί οὖν ἐροῦμεν? vermittelt. Der Zusammenhang

ist nämlich: Wenn dem Entwickelten gemäß das objective Heil, die δικαιοσύνη θεοῦ von der Beschaffenheit ist, daß es absolut freies, oder ein Gnaden-Geschenk ist, was muß man mit Rücksicht hierauf sagen? Dies, antwortet er, daß die Heiden, welche die (selbsteigene oder Gesetzes-) Gerechtigkeit nicht verfolgten, die (wahre) Gerechtigkeit, nämlich die Gerechtigkeit aus dem Glauben erlangten, dagegen Israel, welches das Gesetz der Gerechtigkeit (die ἰδία δικαιοσύνη) verfolgte, eben deßhalb zum Gesetze der (wahren) Gerechtigkeit nicht gelangte (V. 30. 31). Der Grund dieser, äußerlich betrachtet, paradoxen Erscheinung liegt nicht in dem Heile, als ob es ein particularistisches wäre, es ist vielmehr universal, sondern in dem Subjecte selbst. Es liegt nämlich im Wesen des Heiles, daß es nur durch oder vermittelst des Glaubens und anders nicht erlangt werden kann. Weil nun die Juden nicht aus dem Glauben, sondern durch die Werke des Gesetzes die Gerechtigkeit und das Heil erstreben wollten, mußten sie des Heiles nothwendig verlustig gehen; denn indem sie durch ihre eigene Gerechtigkeit gerecht und in dieser Weise des Heiles theilhaftig werden wollten, setzten sie die δικαιοσύνη θεοῦ bei Seite und verschmähten dieselbe; sie stießen sich am Steine des Anstoßes, wie schon bei Jes. 8, 14. 28, 16 steht: Siehe, ich setze auf Sion einen Stein des Anstoßes und einen Fels des Aergernisses, aber jeder, der an ihn glaubt, wird nicht zu Schanden werden (V. 32. 33).

Also nicht in dem Heile an sich liegt der Grund der Ausschließung der Juden davon, als ob es wesentlich ein particularistisches, nur auf einen Theil der Menschheit gehendes wäre, und Gott von Anfang an einige nur zur Seligkeit bestimmt, andere davon ausgeschieden hätte, was einer

positiven Vorausbestimmung zur Verdammung gleichkäme; im Wesen des Heiles liegt vielmehr, daß es alle ohne Unterschied, Juden und Hellenen, erlangen können, und sie erreichen es wirklich, sie werden wirklich gerecht, wenn sie die Gerechtigkeit ihrer Natur gemäß mit dem Glauben ergreifen. Die Verwerfung des israelitischen Volkes seiner großen Mehrzahl nach beruht also nicht auf der unerfüllt gebliebenen Verheißung Gottes, sondern darauf, daß die Masse der Juden ihre eigene Gesetzesgerechtigkeit sich zum Ziele setzte; während doch das Ziel des Gesetzes Christus ist zur Gerechtigkeit, aber nur für den, der glaubt. Der Grund ihrer Ausschließung vom messianischen Reiche liegt also in ihrem hochmüthigen, hartnäckigen Verschmähen der durch das Heil selbst bedingten Art und Weise seiner Aufnahme von Seite des Subjects. In ihrem verkehrten Sinne kannten sie die Gerechtigkeit Gottes nicht; und indem sie ihre Gerechtigkeit geltend machen wollten, unterwarfen sie sich der Gerechtigkeit Gottes nicht (Röm. 10, 1—13).

Aus den angegebenen Grundsätzen über die Erreichung des Heiles ist nun auch von selbst klar, daß Gott nicht sein Volk, weil es dieses ist, verworfen habe und nicht selig wissen wolle. Wäre dies wahr, so hätten ja nicht einmal diejenigen Juden, die das Heil wirklich erreicht haben, dasselbe erreichen können (Röm. 11, 1. 2). Allerdings ist dies nur ein kleiner Theil, und im Verhältnisse zu denen, die ausgestoßen sind, sind es nur Wenige und sie bilden so einen Rest nach gnädiger Auswahl — *λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος* (Röm. 11, 5). Aber auch diese bilden diesen Rest nicht, als ob Gott nur sie aus dem israelitischen Volke habe erwählen wollen, sondern sie erscheinen in der Form gnädig Auserwählter oder es vollzieht sich an ihnen nur der gött-

liche Rathschluß des Heiles in genannter Form, weil von den Vielen nur sie, die Wenigen, die auf dem gnädigen Willen beruhende Gerechtigkeit mit dem Glauben erstrebt haben.

Ebenso ist klar, daß der Fall Israels nicht ein absolut bleibender, sich auch auf das ganze zukünftige Geschlecht erstreckender sein müsse. Freilich ist der Fall der Juden der Reichthum der Welt und ihre kleine Zahl der Reichthum der Heiden; dies mußte so sein. Denn wäre der Fall des Judenthums nicht eingetreten, und wäre demnach der Grundsatz, man müsse durch die Gesetzesgerechtigkeit gerecht werden, Gesetz geblieben nicht allein für die Juden, sondern auch für die Heiden, so wäre mit den Juden auch die gesammte Heidenwelt des Heiles verlustig gegangen. Sonach konnte nur der Fall der Juden, welche an dem Grundsatze der Gesetzesgerechtigkeit hartnäckig festhielten, d. h. der Fall des Judenthums überhaupt, die Rettung der Heiden herbeiführen, indem sie in dem an die Stelle des verworfenen Judenthums getretenen christlichen Reiche die Gerechtigkeit *ἐκ πίϛεως* erstrebten. Aber die durch den Fall des Judenthums bedingte Begnadigung und Beseligung der Heiden begründet nicht die ewige Verwerfung der jüdischen Nation als solcher. Vielmehr ist die Vollzahl der Heiden, d. i. die Heiden, welche durch den Glauben in Masse vor Gott gerecht wurden und das Heil erlangten, ein Beispiel der Nacheiferung für die Juden, nämlich das Heil in derselben Weise wie die Heiden zu erreichen (Röm. 11, 11. 12). Wenn also die Juden nicht bei ihrem Unglauben verharren, sondern mittelst des Glaubens gerechtfertigt werden wollen, können sie jetzt noch auf den edeln Baum des wahren Lebens eingepropft werden und in Christus selig werden.

Dieser Seligkeit wird auch ganz Israel theilhaftig werden, und zwar, wenn die Vollzahl der Heiden in sie eingegangen sein wird (Röm. 11, 23—26). Dann werden auch die Juden die Tiefe des Reichthums und der Weisheit und Erkenntniß Gottes begreifen, die in den Worten liegt: Gott hat Alle in Unglauben verschlossen, um sich Aller zu erbarmen (Röm. 11, 32).

§ 11.

Der göttliche Rathschluß nach den beiden Momenten der Präscienz und Prädestination.

Die vorausgehende Erörterung hat den Nachweis zu liefern versucht, daß die Stelle Röm. 9, 15—24, wiewohl in ihr das Heil als auf dem absolut freien Willen Gottes beruhend aufgefaßt sei, dennoch im subjectiven Heilsprocesse den menschlichen Factor nicht in Abrede stelle, vielmehr postulire und zwar so wesentlich, daß durch ihn die Erlangung des Heiles bedingt sei. Unsere Stelle ist, wie gezeigt wurde, nicht nur nicht gegen den freien Willen, sondern selbst dafür. Dieses positive Moment liegt in dem Satze ausgesprochen, die Gerechtigkeit müsse durch den Glauben ergriffen werden. Denn der rechtfertigende Glaube ist nicht der receptive Act des bloßen Vertrauens auf Gottes Barmherzigkeit um der Verdienste Christi willen gerechtfertigt zu werden, wobei sich der Mensch passiv verhält, daher er eigentlich auch nicht gerecht ist, vielmehr nur dafür gehalten wird, sondern der in Liebe thätige Glaube (Gal. 5, 6), d. i. der Glaube, der sich thätig erweist durch den freien Willen in seinem heiligsten und

obersten Principe. Der Beweis hiefür liegt der Rechtfertigungslehre ob.

Aber dieselbe Schwierigkeit, der wir so eben entgangen sind, stellt sich mindestens in derselben Größe in Röm. 8, 28—31 wiederum ein. Die Stelle lautet: V. 28. Wir haben die Ueberzeugung, daß denen, die Gott lieben, Alles mitwirkt zum Guten; weil sie nach dem Rathschlusse berufen sind. V. 29. Denn welche er vorauserkannt, die hat er auch vorausbestimmt, dem Bilde seines Sohnes gleichgestaltig zu sein u. s. w. V. 30. Welche er aber vorausbestimmt hat, die hat er auch berufen, und welche er berufen, die hat er auch gerechtfertigt; welche er aber gerechtfertigt, die hat er auch verherrlicht.

Darnach scheint es, daß diejenigen, welche selig werden, es werden, weil nur sie nach dem Rathschlusse Gottes Berufene sind, und nur Gott sie als solche vorauserkannt und vorausbestimmt hat, während diejenigen, welche in's ewige Verderben gehen und nicht selig werden, es nicht werden, weil sie nicht nach dem Rathschlusse berufen und nicht zur Seligkeit vorausbestimmt und nicht vorauserkannt waren. So ist auf beiden Seiten die Freiheit negirt. Denn jene, welche selig werden, gehen in die Seligkeit ein, weil sie nicht anders können, so wie jene, die dem Verderben entgegen gehen, auch nicht anders können; was beide Theile werden, müssen sie werden nach dem Rathschlusse Gottes.

Gleichwohl läßt sich auch hier der Beweis liefern, daß besagte Worte unsern obigen Satz vom Wirken der Gnade mit dem freien Willen nicht in Abrede stellen. Fragen wir zu diesem Behufe: Was will Paulus mit genannter Stelle, und in welchem Zusammenhang steht sie? Die ersten Kapitel des Römerbriefes folgern aus der allgemeinen Sünd-

haftigkeit die Unmöglichkeit der Rechtfertigung des Menschen durch sich selbst und seine Werke, hieraus aber die Nothwendigkeit derselben durch Gott in Jesus Christus vermittelst des Glaubens. Im sechsten Kapitel sodann wird der gerechtfertigte Mensch in seinem Verhältnisse zur Sünde geschildert und dieses Verhältniß dahin ausgesprochen, daß er der Sünde fortan als neue Creatur in Christo nicht mehr diene, ihr abgestorben sei und nur dem Herrn lebe. Nach einem Rückblick auf den bejammernswerthen ethischen Zustand des Menschen in der Sünde ergeht er sich über die beseligenden Folgen der Rechtfertigung. Dahin rechnet der Apostel vor Allem das beglückende Gefühl der Kindschaft Gottes und die darin begründete Zuversicht auf die einstige selige Verherrlichung, gegen welche die Leiden der jetzigen Zeit gar nicht in Betracht kämen (Röm. 8, 16. 17. 18). Diese Hoffnung hält er für eine zuversichtliche, da die Kindschaft in uns durch den hl. Geist selbst gewirkt sei. Aber mitten in dieser Betrachtung steigt in ihm der Gedanke auf, ob etwa nicht der Christ durch die drückende Last der Leiden und Widerwärtigkeiten und Bedrängnisse und Verfolgungen, wie er sie selbst in reichlichstem Maaße erduldet (2 Cor. 4, 7 ff. 6, 3 ff. 11, 23 ff.) und die er allen denen, die in Christo Jesu gottselig leben wollen, vorausgesagt (2 Tim. 3, 12. 1 Theff. 3, 4), in seinem Glauben wankend gemacht werden könnte (1 Theff. 3, 3), und ob sie nicht ein unbesiegbares Hinderniß in der Erlangung des Heils und der einstigen Herrlichkeit seien. Zu dieser Frage war er auch deßhalb berechtigt, da nach ihm selbst, wie aus seinen häufigen Ermahnungen zu fortgesetztem Streben nach Vollkommenheit hervorgeht, der Rechtfertigungsproceß, in welchem außer dem göttlichen Factor der Gnade auch der endliche des freien

Willens wirksam erscheint, vermöge des letzteren nicht in einem und demselben Momente abgeschlossen und vollendet, sondern ein der Vollendung erst entgegengehender ist und eben deßhalb die Frucht der Rechtfertigung, die Herrlichkeit der Kinder Gottes, in die Zukunft, in's Jenseits fällt und Gegenstand der Hoffnung ist (8, 23—25). Paulus antwortet auf obige Frage mit einem entschiedenen Nein und erhöht damit die schon ausgesprochene Ueberzeugung von der Gewißheit der Erlangung des Heiles. Die unerschütterliche Gewißheit des Heiles ist es also, die Paulus darthun will, wenn er sagt: Die Leiden der Welt in ihrer großen Mannigfaltigkeit bringen den Menschen nicht nur nicht in Gefahr, das gehoffte Heil zu verlieren, sondern sie alle wirken nebst den positiven Heilsmitteln der Gnade mit zum Guten (πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν V. 28); denn sie fordern den Willen zur Entfaltung größerer Energie auf, und indem sie überwunden werden, erscheint die Tugend nur um so reiner und schöner und wird die Herrlichkeit um so größer sein.

So weit hat indessen die Sache gar keine Schwierigkeit. Diese tritt erst ein, wenn die unerschütterlich gewisse Erlangung des Heiles von einzelnen Menschen ausgesagt und auf die Berufung Gottes gemäß seinem Rathschlusse (ἡ κατὰ πρόθεσιν κλῆσις) als ihren letzten Grund zurückgeführt wird, wie Paulus thut, wenn er sagt: Denen, die Gott lieben, wirkt Alles mit zum Guten, weil sie nach dem Rathschlusse (Gottes) Berufene sind. Also die Gottliebenden erreichen ungeachtet der Widerwärtigkeiten der Zeit mit Gewißheit das Heil, weil sie nach dem göttlichen Rathschlusse Berufene sind. Der Grund ihrer sicheren Erlangung des Heiles ist also ihre Berufung nach dem Rath-

schlusse — ἡ κατὰ πρόθεσιν κλῆσις. Dieser Ausdruck bedarf daher der Erklärung im Interesse der ganzen Stelle. Der Ausdruck πρόθεσις dient zur Bezeichnung des von Gott unbedingt von den sittlichen Werken der Menschen, rein aus sich gefaßten vorzeitlichen, ewigen Entschlusses der Erlösung (Röm. 9, 11. 2 Tim. 1, 9. Ephes. 1, 4. 5); unter der Berufung aber, deren Begriff in κλητοῖς οὖσιν liegt, ist die in der Zeit an den Einzelnen vor sich gehende Verwirklichung des ewigen Rathschlusses zu verstehen. Der Apostel will also sagen: Diejenigen, die Gott lieben, und darunter versteht er die Gerechtfertigten, dürfen den Verlust der Seligkeit und Herrlichkeit durch alle Widerwärtigkeiten und Leiden in der Welt nicht befürchten; sie erlangen dieselbe um so sicherer und gewisser, als der Proceß der Rechtfertigung, in dem sie begriffen sind, nur der an ihnen sich vollziehende göttliche Rathschluß, nur die zeitliche Verwirklichung des ewigen Entschlusses Gottes, sie zu beseligen, ist; sie werden mit absoluter Gewißheit Selige sein, weil sie von Gott als solche beschlossen sind. Diesen Satz begründet nun Paulus, indem er in den ewigen Rathschluß, in die in ihm enthaltenen wesentlichen Momente näher eingeht. Der Rathschluß Gottes, die Menschen zu beseligen, liegt nämlich zuerst in seinem Wissen, oder ist vielmehr durch sein Wissen in ihm. Damit erhalten wir den Begriff der πρόγνωσις, oder des göttlichen Vorauswissens. Der obige Satz, die Gottliebenden werden selig, weil ihre Rechtfertigung nur die zeitliche Verwirklichung der göttlichen Prothesis ist, geht dann in den andern näher bestimmten über: sie werden mit absoluter Gewißheit selig, weil sie Gott als solche von Ewigkeit vorauserkannt hat. **Der Grund ihrer unumstößlich gewissen Beseligung ist die**

von Ewigkeit her auf sie als Selige sich beziehende Präscienz Gottes. Die Prothesis liegt sodann aber auch im göttlichen Willen, der gedachte Entschluß, Menschen zu beseligen, ist auch ein gewollter. Dadurch erhält der obige Satz die weitere Bestimmung: Diejenigen, welche selig werden, werden es, weil sie Gott von Ewigkeit her selig haben will; ihre Beseligung ist sein ewiger Wille, daher hat er sie von Ewigkeit her vorausbestimmt (Prädestination). Erst durch dieses Moment des Willens wird die Präscienz wahrer Grund der Beseligung: Diejenigen, welche Gott ewig als Selige voraussieht, werden es wirklich, weil sie Gott ewig selig haben will oder dazu von Ewigkeit bestimmt hat; wollte er sie nicht selig haben, so hätte er sie als solche auch nicht vorauserkannt. In der Prothesis also, wie sie πρόγνωσις und προορισμός zumal ist, beruht die unerschütterliche Gewißheit des Heiles.

Aber die wirkliche Beseligung des Menschen ist an die zeitliche Entwicklung, welche bestimmte Stadien durchläuft, gebunden; sind daher die einstens Seligen als solche schon zum Voraus im Rathschlusse Gottes enthalten, so ist der Rathschluß ihrer Beseligung in seiner zeitlichen Verwirklichung nach jenen Stadien und damit in seiner ganzen Concretheit von Ewigkeit her gefaßt. Diese Stadien aber sind 1) die κλῆσις; 2) die δικαίωσις; 3) die δόξα, worin der Proceß zur Ruhe und Vollendung kömmt. Nachdem daher der Apostel in V. 29 gesagt hat: welche er vorauserkannt hat, hat er auch vorausbestimmt, schließt er V. 30 an diese ewigen göttlichen Acte sogleich auch die zeitlichen an, durch die der ewige Rathschluß sich verwirklicht, indem er fortfährt: welche er aber vorausbestimmt hat, diese hat er auch berufen; und welche er berufen, diese hat er auch

gerechtfertigt; welche er aber gerechtfertigt, diese hat er verherrlicht. Diejenigen also, die im ewigen Rathschlusse, der in der Präscienz und Prädestination besteht, als Selige gesetzt sind, sind zugleich auch als Berufene, Gerechtfertigte und Verherrlichte gesetzt.

Es entsteht nun aber die Frage, ob die göttliche Präscienz und Prädestination der absolute Grund der Beseligung der im ewigen Rathschlusse gesetzten Menschen sei, in dem Sinne, daß sie selig werden müssen und nicht anders können, und anderseits diejenigen, welche nicht selig werden, die Seligkeit nicht erlangen können und in die Verdammung gehen müssen, weil Gott sie nicht gerechtfertigt, und ob er sie nicht gerechtfertigt, weil er sie nicht berufen, und nicht berufen, weil er sie nicht vorausbestimmt, und nicht vorausbestimmt, weil er sie nicht vorauserkannt habe? Es ist also die Frage, ob der paulinische Satz, es gebe nach dem göttlichen Rathschlusse Berufene, den andern in sich enthalte, es gebe nach dem Rathschlusse Nichtberufene, die als solche nicht selig werden könnten, auch wenn sie wollten. Diese Frage ist eine entscheidende; denn von der Antwort darauf ist die Wahrheit oder Unwahrheit der absolutistischen Prädestinationslehre bedingt, durch den ewigen Rathschluß Gottes sei nur eine gewisse Anzahl zur Seligkeit bestimmt, während die andern von der Erlösung ausgeschlossen seien, und daher so wenig selig werden könnten, als jene es gewiß und unfehlbar würden. Diejenigen, welche einer solchen Lehre zugethan sind, behaupten demnach, die *πρόθεσις* sei der Rathschluß Gottes an sich, nur Einige und nicht Alle zu beseligen.

Die Richtigkeit dieser in ihren Consequenzen weit gehenden Behauptung wird, da die Prothesis der von Gott ewig

gefaßte Rathschluß des Heiles ist, von der Natur dieses Heiles abhängen; denn so wie das Heil an sich beschaffen, kann es auch nur in der Prothesis gesetzt, und so muß diese selber beschaffen sein. Nun ist es unbestreitbar paulinische Lehre, daß der Umfang des Heiles eben so groß ist als der des vermöge der Sündhaftigkeit heilsbedürftigen Geschlechtes; d. h. es können nach dem Rathschlusse Gottes nicht nur Einige, sondern Alle ohne Ausnahme selig werden. Daß dies so sein müsse, wenn überhaupt eine Erlösung sein soll, läßt sich leicht nachweisen.

Die Erlösung ist wegen der Sündhaftigkeit eingetreten und also durch sie bedingt; diese ist aber eine allgemeine: Alle sind Sünder, weil Alle unter der Sünde stehen. Schon aus diesen wenigen Sätzen folgt der Universalismus des in der Prothesis gesetzten Heiles. Wenn nämlich Gott von Ewigkeit her alle Menschen als sündhaft erkannte, so hat er in dem wegen und gegen die Sünde ewig gefaßten Rathschlusse das Heil für Alle oder universal gesetzt; der göttliche Gedanke und Wille, die Menschen von der Sünde zu befreien und sie zu erlösen, bezieht sich auf alle Menschen, und schließt keinen einzigen aus; wie Gott die Menschheit im Zustande der Sündhaftigkeit als eine solche erkennt, als welche sie nach seinem Willen nicht sein soll, so denkt er die Menschheit in der Prothesis als eine solche, wie sie seinem Willen gemäß sein soll. Diesen Zusammenhang der Sünde mit der Erlösung nach dem Momente des Universalismus anerkennt auch Paulus, wenn er sagt: Gott hat Alle in Unglauben verschlossen, um sich Aller zu erbarmen (Röm. 11, 32); und deßgleichen der Verfasser des Hebräerbriefes, der indessen in der Betrachtung nur höher oder tiefer steigt, wenn er die Allgemeinheit des durch

Christus bewirkten Heiles damit motivirt, daß Christus auch alle Dinge erschaffen habe (Hebr. 2, 9). Man sieht, die Annahme des in der Prothesis gesetzten Heiles als eines nur particulären löst den völligen Zusammenhang mit der Sünde, wodurch die Erlösung bedingt ist, auf, und eine principiell nur particuläre Erlösung ist etwas schlechterdings Unbegreifliches. Es ist gar kein Grund denkbar, warum die unendliche Liebe Gottes sich nur auf einen Theil der sündigen Menschheit und nicht auf die ganze beziehen könne; vielmehr erscheint sie in ihrer Unendlichkeit und unaussprechlichen Innigkeit ihres Wesens erst im letzteren Falle. So sehr auch die Erlösung auf der unendlichen Liebe Gottes beruht und ihrem innersten Beweggrunde nach freie That ist, so ist sie doch, wenn ihr Entschluß gefaßt wird, an eine gewisse Gesetzmäßigkeit gebunden. Was der Entschließung nach frei ist, sein kann oder auch nicht, ist deßhalb in seiner Ausführung nicht auch ein so oder anders seiendes, sondern ist, wie es sein muß.

Fassen wir, um unsern obigen Satz noch mehr zu begründen, beide, die Sünde und die Erlösung, in ihren persönlichen Principien auf und führen wir die Sünde, die eine allgemeine ist, auf Adam, das Heil aber, von dem wir behaupten, es sei ein allgemeines, auf Christus zurück, so müssen, wenn unsere Behauptung wahr ist, beide, so sehr sie sich als Urheber einer sich geradezu widersprechenden Lebensordnung von einander unterscheiden, doch in ihrem quantitativen Verhältnisse zur Menschheit zusammentreffen: sind alle Menschen sündhaft, weil alle von Adam stammen, so muß sich Christus, wenn das von ihm ausgehende Heil eben so universal sein soll, zur Menschheit eben so verhalten wie Adam; und ist das Heil nur particulär, können also

nicht alle, sondern nur eine bestimmte Zahl selig werden, so kann sich Christus nur zu diesen, aber nicht wie Adam zu allen verhalten. Nun bezeichnet aber Paulus geradezu das aus dem Verhältniß der Sündhaftigkeit zur Erlösung in Absicht auf den Umfang sich ergebende Verhältniß Christi zur Menschheit, wenn er sagt: Adam sei der Typus des zukünftigen (Röm. 5, 14). Denn ist Typus auch an dieser Stelle mit Rücksicht auf den dadurch ausgedrückten inhaltlichen Gedanken im Sinne von Antitypus zu nehmen, indem von Adam die Sünde, von Christus aber die Gnade ausging, so ist doch Christus rücksichtlich unseres Fragepunctes Typus wie Adam, indem er sich ebenso als Erlöser zu Allen verhält, wie Adam als Sünder zu Allen. Wie es durch den Einen Fall für alle Menschen zur Verurtheilung kömmt, so kömmt es auch durch die Eine Gerechtigkeit für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens. Denn wie durch den Ungehorsam des Einen Menschen die Vielen (d. i. Alle) Sünder geworden sind, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen gerecht werden (Röm. 5, 18. 19). Wie in Adam Alle sterben, so werden auch Alle in Christo lebendig werden (1 Cor. 15, 22).

Wenn man also, sich auf Röm. 8, 28—30 stützend, die Prothesis als eine particuläre auffaßt, und dies für eine paulinische Lehre erklärt, so kömmt man nur mit andern paulinischen höchst klar ausgesprochenen Lehren in Widerspruch. Die Annahme eines göttlichen Rathschlusses, durch den nur Einige selig werden sollen, negirt Christus in seiner Eigenschaft eines Erlösers als Gattungsmenschen im universalen Sinne und setzt ihn nur zu Einigen, zu andern nicht in ein Verhältniß. Damit aber sind alle wahren Verhältnisse verwirrt, oder vielmehr vernichtet und die Erlösung ist daher unbegreiflich.

Paulus lehrt den Universalismus des Heils aber außerdem noch ausdrücklich. Gott will, sagt er, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen; denn, fügt er bei, es ist Ein Gott und Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus, welcher sich hingegeben als Lösegeld für Alle (1 Tim. 2, 4—6). Erschienen ist die Gnade Gottes, die heilbringende für alle Menschen (ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις Tit. 2, 11). Gott ist der Retter aller Menschen, hauptsächlich der Gläubigen (1 Tim. 4, 10); d. h. auch diejenigen, welche noch nicht das Heil an sich erfahren haben, können und sollen es an sich erfahren und gerettet werden; um so mehr werden diejenigen beseligt werden, die wirklich schon gläubig sind. In dieser Anschauung treffen auch die übrigen hl. Schriftsteller zusammen. Der Herr ist langmüthig gegen uns, indem er nicht will, daß Einige zu Grunde gehen, sondern daß Alle zur Sinnesänderung gelangen (2 Petr. 3, 9). Christus ist die Versöhnung für unsere Sünden, doch nicht für die unsrigen allein, sondern auch für die ganze Welt (καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου 1 Joh. 2, 2).

Dem Gesagten gemäß erscheint also der göttliche Rathschluß der Erlösung, wie er gegenüber der Sünde gefaßt ist, oder an sich als ein universaler, auf die ganze Menschheit gehender, dagegen, wie aus V. 29. 30 hervorgeht, in seiner Verwirklichung an den Menschen nur als ein particulärer. Bilden diese beiden Sätze nun nicht einen Widerspruch unter sich? oder lassen sie sich in ihrer Einheit begreifen? Worin liegt, muß gefragt werden, der Grund davon, daß die Prothesis an sich auf alle Menschen geht, dagegen in Wirklichkeit nur Einige selig werden, und nur diese als solche von Gott ewig vorauserkannt und vorausbestimmt

sind? Die Annahme, die Prothesis an sich sei wohl eine universale, dagegen die Erlösung in ihrer zeitlichen Ausführung durch den Willen Gottes nur eine particuläre, ist eine absurde. Sie enthält einen Widerspruch, gegen den die Schrift selbst Protest einlegt, wenn sie sagt, Christus sei für Alle gestorben, und Viele d. i. Alle seien berufen, aber Wenige auserwählt (Matth. 22, 14); denn der Sinn hievon ist, daß der ewige, vorzeitlich gefaßte universale Rathschluß mit derselben Allgemeinheit in die Erscheinung trete, und daß diejenigen, an denen er sich vollzieht, gegenüber denen, an welchen er sich nicht verwirklicht, die Auserwählten sind. Kann nun aber der Grund der wirklichen Beseligung nur Einiger nicht ausschließlich in dem Willen Gottes liegen, so muß er offenbar in dem zu beseligenden Subjecte gesucht werden. Man sieht, die Prädestination ist, so weit dies sich thun läßt, nur zu begreifen, wenn man in den Proceß der Beseligung mit dem objectiv göttlichen zugleich auch den subjectiv menschlichen Factor zusammenfaßt. Dieser nämlich als der endliche ist dem Gesetze der Entwicklung unterworfen, und zwar der freien Entwicklung; indem nun der ewige universale Rathschluß in die Zeitlichkeit tritt, zum Zwecke seiner concreten Verwirklichung, verwirklicht er sich an allen denen, welche wollen, an denen aber nicht, welche nicht wollen; so geht der an sich seiende ewige Rathschluß in den concreten particulären über, und diejenigen, an welchen er sich so vollzieht, sind als solche ewig in dem göttlichen Bewußtsein und Willen gesetzt. Beides ist also wohl zusammen zu denken, daß der Rathschluß an sich ein schlechthin allgemeiner ist, in seiner zeitlichen concreten Verwirklichung aber ein particulärer; Gott will alle Menschen selig machen; doch sieht er von Ewigkeit nur Einige, welche selig werden,

und diese hat er auch zur Seligkeit vorausbestimmt. Den Uebergang vom abstracten Universalismus des Heils zu dem concreten Particularismus desselben hat man sich also so zu erklären: „Es ist wahr: nicht Alle gelangen zum Heile, und die zum Heile gelangen, sind im ewigen Plane Gottes dazu vorherbestimmt. Aber jene gelangen nicht dazu, weil sie das Heil und die Bedingungen desselben nicht wollen, diese aber sind vorherbestimmt, nicht weil sie sofort wollen müssen, sondern weil sie als Wollende vorerkannt sind. — Damit nun, daß Gott alle Menschen beseligen will, müssen, da er selber die Realisirung dieses Wollens an Bedingungen geknüpft hat, nicht Alle selig werden; aber auch umgekehrt, obwohl nicht Alle selig werden, bleibt es doch wahr, daß Gott will, daß Alle selig werden. Einen Vorherbeschluß zum Heile oder Unheile, welcher ohne Beziehung auf des Menschen Würdigkeit oder Schuld wäre, kennt der Apostel so wenig, als das ganze Evangelium" [1]. So verhält es sich auch an unserer Stelle Röm. 8, 28 ff. Unter den Gottliebenden (*οἱ ἀγαπῶντες τὸν θεόν*) sind nämlich nach dem ganzen Zusammenhange die Gerechtfertigten zu verstehen. Wenn nun Paulus als Grund ihrer unumstößlich gewissen Beseligung angibt, sie seien *κατὰ πρόθεσιν κλητοί*, und wenn er sodann die Prothesis in Gott durch die *πρόγνωσις* und den *προορισμός* ewig vermittelt oder vollzogen sein läßt, so sind doch die Gottliebenden, eben weil sie zugleich die Gerechtfertigten sind, nach denjenigen Momenten, durch deren Zusammensein und -wirken die Rechtfertigung bedingt ist, in der Präscienz und Prädestination gesetzt. Die Gerechtigkeit Gottes (*ἡ δικαιοσύνη θεοῦ*)

[1]) Mack, Commentar über die Pastoralbriefe, zu 1 Tim. 2, 4 S. 236. 237. Vgl. ebendas. zu Tit. 1, 1 S. 16. 17.

vermittelt sich aber subjectiv im Menschen, wie wir gesehen, durch die göttliche Gnade und durch den freien Willen. Nach diesen beiden Momenten nun, d. h. wie die Gottliebenden durch das Zusammenwirken von Gnade und Freiheit im Processe der Rechtfertigung und damit in der Erreichung des ewigen Heiles begriffen sind, sind sie von Gott ewig vorauserkannt und vorausbestimmt. Die Präscienz bezieht sich also wohl auf die Prädestination, d. h. Gott weiß allerdings von Ewigkeit her, wem er durch seinen absolut freien Willen das Heil geben will und auch gibt, aber eben so sehr auch auf das subjectiv menschliche Moment in der Rechtfertigung. Nun wird das Heil oder die objective Gerechtigkeit vom Menschen durch die πίςις aufgenommen; wir haben demnach den Satz: Das Heil erreichen diejenigen mit absoluter Gewißheit, von welchen Gott ewig voraussieht, daß sie es in der Zeitlichkeit durch den Glauben, oder da dieser der in Liebe thätige ist, durch den freien Willen im Vereine mit der Gnade erlangen werden; denn diesen hat er es auch durch seinen Willen ewig vorausbestimmt; als solche sind sie aber auch ewig von Gott vorausgewußt und vorausbestimmt nach denjenigen Acten, durch welche das Heil sich zeitlich in jedem vermittelt; sie sind in dem Rathschlusse Gottes von Ewigkeit her berufen, gerechtfertigt und verherrlicht. Und wie sie nun im göttlichen Rathschlusse concret gesetzt sind, so entwickeln sie sich auch in der Zeitlichkeit; dagegen diejenigen, an welchen die Erlösung sich nicht verwirklichet, liegen auch nicht in der Prothesis, sie sind nicht vorauserkannt und vorausbestimmt als solche, die selig werden. Daß sie dies aber nicht werden, und nicht vorauserkannt und vorausbestimmt sind als Selige, hievon liegt die Schuld an ihnen; sie werden nicht selig, weil sie

nicht wollen. Auf diese Weise geht der ideell allgemeine Rathschluß Gottes in den concret particulären über.

Wenn nun aber in unserer Stelle die menschliche Thätigkeit, wiewohl sie in die Betrachtung aufgenommen ist, doch ganz in den Hintergrund tritt, so kann dies nicht auffallen, da es ja dem Apostel darum zu thun ist, die absolute Gewißheit der Erlangung des Heiles darzuthun; dieselbe kann nicht im Menschen, sondern in Gott ihren tiefsten Grund haben: nicht im menschlichen Willen, sondern in Gottes Willen liegt der Grund der Beseligung; wollte wohl der Mensch, aber Gott nicht, so würde er nicht selig.

So klar man indessen auch einsehen mag, wie der allgemeine Rathschluß in seiner zeitlichen Verwirklichung in den particulären übergehe, so bleibt dabei doch noch ein Doppeltes zur Lösung übrig. Erstens wie ist es möglich, daß das, wovon Gott voraussieht, es werde geschehen, und das deshalb mit absoluter Gewißheit geschieht, und nicht nicht geschehen kann, vom Menschen mit Freiheit vollzogen werde, oder wie besteht mit der untrüglichen göttlichen Präscienz der Handlungen der Menschen deren Freiheit? Da ferner Gott voraussieht, daß die Menschen ihr Heil durch die Freiheit im Bunde mit der Gnade wirken, die Gnade aber den freien Willen erst gut macht und also der freie Wille das Gute durch die Gnade thut, entsteht zweitens die Frage, wie mit der Wirksamkeit der Gnade, die ihrem Wesen nach absolut ist, die Freiheit des menschlichen Willens bestehen könne? Daß jenes und dieses, die Freiheit des Willens bei der Präscienz der Handlungen sowie bei der absoluten Wirksamkeit der Gnade bestehe, lehrt Paulus offenbar, aber über das „Wie“ hat er sich nicht ausgesprochen.

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre der Väter über Gnade und Freiheit.

§ 12.

Dieser zweite Abschnitt, welcher die Lehre der Väter über das Verhältniß der Gnade zur Freiheit bis auf Augustinus einschließlich darstellt, enthält, wie schon im § 1 gezeigt wurde, drei Abtheilungen: 1) die Lehre der voraugustinischen Väter, bei welchen die Freiheit prävalirt; 2) die Lehre Augustin's, durch welchen der andere Factor, die Gnade, zu ihrem Rechte in genanntem Verhältniß kömmt; 3) da dieser Fortschritt in der augustinischen Lehre kein rein stetiger ist, vielmehr durch die Häresie der Pelagianer veranlaßt wurde, fällt zwischen beide genannte Abtheilungen die Darstellung der pelagianischen Lehre über Gnade und Freiheit.

I.

Die voraugustinischen Väter.

§ 13.

Verschiedenheit ihres Standpunctes.

Der Standpunct, von welchem aus die Väter über Gnade und Freiheit reden, ist nicht bei allen derselbe; die

einen unterscheiden sich wesentlich von den andern. Von einem andern Gesichtspuncte nämlich gehen die griechischen, von einem andern die lateinischen Väter aus.

Wie die Dogmengeschichte zeigt, fiel den Theologen der orientalischen Kirche die Theologie im engern Sinne, nämlich die Lehre von Gott und seiner Dreipersönlichkeit, aus der Erlösungslehre aber vorzugsweise die Christologie zur Bearbeitung zu. Waren schon diese Lehrobjecte an sich geeignet, ihrer theologischen Wissenschaft eine speculative Richtung zu geben, so konnte der weitere Umstand, daß die wissenschaftliche Theologie an der Philosophie erwacht war, obige Richtung nur befördern und ihr einen abstract idealen Charakter aufprägen. Je mehr die genannten Dogmen Gegenstand der wissenschaftlichen Thätigkeit waren, desto weniger konnte offenbar in einer in die Sache näher eingehenden und noch viel weniger erschöpfenden Weise die Frage zur Erörterung kommen, wie die subjective Aneignung des objectiven Erlösungswerkes sich vollziehe. Denn die Lehre von der subjectiven Erlösung setzt jene von der objectiven voraus. Wurde jene Frage aber überhaupt aufgeworfen, so konnte sie nur nach der Natur und Beschaffenheit der vorausgehenden Entwicklung beantwortet werden. Die Factoren, welche die objective Erlösung im Menschen subjectiv vermitteln, sind die göttliche Gnade und die menschliche Freiheit; von beiden wurde nun die letztere besonders geltend gemacht. Dies konnte nicht anders geschehen. Von Anfang nämlich standen dem Christenthum zwei grundfalsche Anschauungen feindselig gegenüber: der Fatalismus des Heidenthums, wornach Alles, was ist und geschieht, unter dem eisernen Gesetze der Nothwendigkeit steht; und der Gnosticismus mit seinem Naturalismus, wornach Gut und Bös kein durch

Freiheit entstandener oder gewordener, sondern von Natur gesetzter Gegensatz ist, so daß, wer böse handelt, so thut, weil er böse ist, und wer gut handelt, das Gute thut, weil er eben gut ist. Bezieht der erste Irrthum Alles, das Gute und Böse, auf das Fatum als seine Ursache, so erklärt der zweite das Gute und Böse für etwas blos Natürliches und hebt ihren Unterschied eigentlich auf; beide aber stellen die Sittlichkeit geradezu in Frage. Ihnen gegenüber konnten die christlichen Theologen die wahrhaft sittliche Anschauung nur durch Geltendmachung der Freiheit als Vermögen des Guten wie des Bösen, also durch Zurückführung des Guten und Bösen auf den freien Willen als ihre Ursache retten. Denn der Natur gegenüber, welche beide Irrthümer, namentlich der Gnosticismus, an die Stelle der Freiheit setzten, erscheint diese als unumschränktes Vermögen des Guten wie des Bösen. In dem Grade nun aber in diesem Gegensatze die Freiheit geltend gemacht werden mußte, in demselben Grade mußte der Factor der Gnade zurücktreten; von ihr konnte dem Gnosticismus gegenüber gar nicht die Rede sein; denn auf seinem Standpuncte so wie auf dem des Fatalismus konnte sie gar nicht als etwas Moralisches, sondern nur Natürliches begriffen werden. Aber eben so wenig konnte die Freiheit im Verhältnisse zur Sünde oder vielmehr zur Sündhaftigkeit aufgefaßt werden, weil in demselben Gegensatze die Sünde nur als persönliche That des Willens begriffen werden konnte. So erscheint die Freiheit abstract sowohl gegenüber der Gnade als der Sünde. Bei diesem Freiheitsbegriff blieb die griechische Theologie um so mehr stehen, je weniger in ihr die christliche Anthropologie und subjective Soteriologie zur Entwicklung gekommen war. Dadurch nun ist es gekommen, daß die griechischen Väter in

ihrer Auffassung des Verhältnisses der Freiheit zur Gnade jene als das Erste setzten, d. h. vorzugsweise auf dem sittlichen Standpuncte stehen.

Dies ist auch der Gesichtspunct, von dem die lateinischen Väter und Lehrer in ihren diesfälligen Erörterungen ausgehen; aber sie unterscheiden sich von den griechischen doch wieder dadurch, daß sie im Allgemeinen die Freiheit nicht so abstract im Gegensatz zum Fatalismus und Gnosticismus auffassen, sondern mehr in positivem, thetischen Sinne als sittliches Vermögen. Ihr Standpunct ist daher näher der practisch-moralische. Dadurch nun ist es auch, daß sie die Sünde nicht so einseitig wie die Griechen als persönliche auffaßten, ohne daß sie jedoch deshalb in der Bestimmung des Verhältnisses der Freiheit zur Gnade über sie hinausgekommen wären.

A.

Die griechischen Väter.

§ 14.

Die apostolischen Väter.

In der Darlegung der paulinischen Gnadenlehre haben wir gesehen, daß schon alle wesentlichen Momente in ihrem deutlichen Unterschiede und ebenso bestimmten Grundverhältnisse zu einander gesetzt sind. Ueber diese Entwicklung in den neutestamentlichen h. Schriften, welche die Grundlage für die ganze folgende patristische Entwicklung ist, sind die apostolischen Väter nicht hinausgekommen, vielmehr weit hinter ihr zurückgeblieben. Dies hat nichts Auffallendes an sich, sondern ist in der Natur der Sache begründet. Als die hohe, himmlische Weisheit des Christenthums von den

Aposteln verkündet wurde, wurde sie von denen, die zum Glauben übertraten, einfach und unmittelbar angenommen. Je mehr die christliche Wahrheit, weil in ihr der Mensch seinem wahren Wesen nach gezeichnet oder der ideale Mensch repräsentirt ist, den empirischen Menschen in seinem Innersten erfaßt, desto mehr wurde sie von den ersten Christen durch den unmittelbaren Act des Glaubens ohne weitere Reflexion darüber aufgenommen. Mit der Bewunderung der geoffenbarten Wahrheit verband sich zugleich die gläubige Annahme derselben. In diesem Sinne heißt es noch im Briefe Barnabä: Wer selig werden will, sieht nicht auf den Menschen, sondern auf den, welcher im Menschen wohnt und durch ihn spricht; und wundert sich, daß er nie, weder aus dem Munde des Sprechenden solche Reden vernommen, noch selbst je solche zu hören sich gesehnt habe [1]. Daher sind die Schriften der apostolischen Väter mehr der Erguß des von der christlichen Lehre im Glauben unmittelbar ergriffenen Gemüthes, und enthalten keineswegs wissenschaftliche, oder in die einzelnen Momente einer Lehre eingehende Untersuchungen; sie sind vielmehr vorherrschend paränetischen Inhaltes, indem sie auffordern, die Lehre Christi zum Gesetze des Lebens und Wandelns zu machen und darin zu verharren. So stehen sie am Anfange der christlichen Lehrentwicklung; nicht als ob sie schon anfingen, die Eine Lehre in die Vielheit ihrer Momente zu zerlegen und so zu begreifen, sondern sie stehen am ersten Anfange d. i. auf dem Stadium der Unmittelbarkeit oder der noch unaufgeschlossenen Einheit.

Wegen dieses durchaus vorherrschenden Charakters der Unvermitteltheit ist es auch ungereimt, bei den apostolischen

---

[1] Cap. 16.

Vätern Lehren erblicken zu wollen, die ein bewußtes Heraus=treten von Gegensätzen voraussetzen, z. B. Semipelagianis=mus im Briefe des Ignatius an die Smyrnäer in der Stelle: *Θέλουσιν γὰρ ὑμῖν εὐπράσσειν Θεὸς ἕτοιμος εἰς τὸ παρασχεῖν* (cap. 9) [1].

Gehen wir zu den einzelnen Briefen selber über, so nimmt unter den ächt apostolischen, wozu der 1. Brief des römischen Clemens an die Corinthier, die ignatianischen und jener des Polycarpus gehören, der erstere die hauptsächlichste Stelle ein. Derselbe hat einen paulinischen Charakter.

An den alttestamentlichen Beispielen Abrahams, Isaaks und Jakobs weist Clemens nach, daß dieselben die Gerech=tigkeit durch den Glauben gewirkt und daß alle Ruhm und Ehre erlangt hätten nicht durch sich selbst oder durch ihre Werke, also nicht durch ihre selbsteigene Gerechtigkeit, sondern durch den Willen Gottes. Daraus zieht er den Schluß, daß auch im Christenthum die Rechtfertigung des Menschen, der durch den Willen Gottes in Christo Jesu berufen werde, nicht durch den Menschen selber, nicht durch seine Weisheit oder Einsicht, noch durch seine Frömmigkeit oder Werke, die er in der Heiligkeit des Herzens verrichte, sondern durch den Glauben, durch welchen der allmächtige Gott Alle von Anfang an gerechtfertigt habe, sich vollziehe [2]. Die

---

[1]) So z. B. Baumgarten=Crusius, Lehrbuch d. Dogm. Gesch. II, 1107.

[2]) *Καὶ ἡμεῖς οὖν διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριςῷ Ιησοῦ κλη-θέντες, οὐ δι' εαυτῶν δικαιούμεθα, οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας ἢ συνέσεως, ἢ εὐσεβείας, ἢ ἔργων, ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας· ἀλλὰ διὰ τῆς πίςεως, δι' ἧς πάντας τοῦ ἀπ' αἰῶνος ὁ παν-τοκράτωρ Θεὸς ἐδικαίωσεν.* 1 Cor. c. 32. p. 98. ed. Hefele. ed. tertia. cf. c. 30. 31. p. 96.

Rechtfertigung aus dem Glauben schließt jedoch nach ihm keineswegs die Werke aus. Die von ihm selbst aufgeworfene Frage, ob wir deshalb, weil der Mensch aus dem Glauben gerechtfertigt werde, in den guten Werken träge sein und die Liebe verlassen sollen, weist Clemens mit einem entschiedenen Nein zurück. Vielmehr müsse der Mensch mit Anstrengung und Bereitwilligkeit jegliches gute Werk vollbringen. Dazu fordere ihn das Beispiel Gottes auf, der sich durch die Werke seiner Schöpfung geschmückt habe; auch seien alle Gerechte mit dem Schmucke guter Werke angethan gewesen. Daher müßten auch wir mit ganzer Kraft das Werk der Gerechtigkeit vollbringen [1]. Neben dem Satze, der Mensch werde nicht durch sich selbst, nicht durch seine Gerechtigkeit, sondern durch den Glauben gerechtfertigt, findet sich daher auch der andere: Durch Werke, nicht durch Worte werden wir gerechtfertigt [2]. Es ist dies weder ein Widerspruch des Clemens mit sich selbst, noch eine Verbindung der sogenannten rein paulinischen Lehre mit der juden-christlichen zur Vereinigung der Anhänger beider Richtungen, in welcher Einheit sich sodann das katholische Princip erweise [3]. Es ist vielmehr dieselbe Auffassung, wie sie sich bei Paulus findet. Röm. 3, 19 ff. wird ausgeführt,

---

[1]) Cap. 33. 34. 35. p. 98—102.

[2]) Cap. 30. p. 96: *ἐνδυσάμεθα τὴν ὁμόνοιαν ....., ἔργοις δικαιούμενοι, καὶ μὴ λόγοις.*

[3]) S. über diese Anschauung in ihrer Zusammenfassung: Baur, das Christenthum und die christliche Kirche der 3 ersten Jahrhunderte. Tüb. 1853. S. 117 ff. Vgl. Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche. Bonn, 1850. S. 287 ff. Lipsius, de Clementis Romani epistola ad Corinthios priore disquisitio. Lips. 1855 p. 56 ff. läßt obige Anschauung des Clemens von der Justification entstanden sein aus der Zusammensetzung von Röm. 4, 1—3, Hebr. 11, 8 ff. und Jacob. 2, 21—23.

der Mensch werde nicht durch die Werke gerechtfertigt, sondern durch den Glauben; und doch heißt es in demselben Briefe 2, 13, daß nicht die Hörer des Gesetzes bei Gott gerecht seien, sondern daß die Thäter des Gesetzes gerechtfertigt würden. Beide Sätze sind einander nicht entgegen, sondern haben ihre Einheit in der Rechtfertigung aus dem in Werken sich bethätigenden Glauben. Nicht die Werke rechtfertigen, welche der Mensch rein aus sich und selbsteigen thut, sondern diejenigen, die er im Glauben, d. h. im engsten Anschluß an das Erlösungswerk oder auf dem Grunde desselben thut. Diese paulinische Anschauung vom rechtfertigenden Glauben ist auch die des Clemens. Wiewohl er daher der jüdischen Anschauung gegenüber die Rechtfertigung aus dem Glauben und nicht durch uns selber lehrt, und diesen Satz gleichsam als Kanon aufstellt, so konnte er dennoch auch sagen, der Mensch werde durch Werke und nicht durch Worte gerechtfertigt. Diese rechtfertigenden Werke sind der thätige Glaube, während die nicht rechtfertigenden vom Menschen einseitig und allein vollbrachte sind. Hiemit ist offenbar die Freiheit als nothwendiger Factor im Heilsprocesse gelehrt. Dies folgt auch aus der Art und Weise, wie Clemens das Heil an sich in seiner Vermittlung zum concreten denkt. Das Heil ist nämlich für Alle ohne Ausnahme; Christus hat sein Blut für unser Heil vergossen und dadurch der ganzen Welt die Gnade der Buße gebracht. Allen denen nun, aus jeglichem Alter und jedem Geschlechte, welche sich zu ihm bekehren wollen, schenkt er die Buße und das Heil; und seine Gnade schenkt er denen, die mit der Einfalt des Geistes sich ihm nahen [1]). Allen, welche an Gott glauben und auf

---

[1]) Cap. 7 p. 64; c. 8 p. 66; c. 23 p. 88.

ihn hoffen, wird durch das Blut seines Sohnes Erlösung zu Theil [1]).

Daß nun aber anderseits der göttliche Factor der Gnade zur Aneignung der objectiven Gerechtigkeit und zur Vollbringung der guten Werke eben so nothwendig sei als der freie Wille, geht aus folgenden Stellen hervor. Alle diejenigen, welche in der Liebe vollendet sind, sind es durch die Gnade Gottes (κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ χάριν). Tüchtig wird aber in ihr nur derjenige erfunden, welchen Gott gewürdigt hat. Daher, fügt Clemens bei, lasset uns beten und bitten zur Barmherzigkeit Gottes, daß wir in der Liebe leben, ohne menschliche Neigung, tadellos [2]). Wer keusch ist, sei nicht stolz darauf; denn er wisse, daß ein anderer es ist, der ihm die Enthaltsamkeit verleiht [3]). In der Ueberzeugung, daß der Mensch sein Heil durch die Gnade wirke, beteten die Corinthier für sämmtliche Brüder, daß sie ihnen zugetheilt, und die Zahl der Auserwählten durch die Barmherzigkeit Gottes gerettet werde [4]).

Viel weniger hierher gehörigen Stoff bieten die ignatianischen Briefe, da die darin behandelten Gegenstände in keiner nähern Verbindung mit unserer Frage stehen. In sämmtlichen Briefen warnt Ignatius vor dem Doketismus und Judaismus; schärft er den Gehorsam gegen den Bischof ein und mahnt er zur Einheit in der Kirche. Gleichwohl lassen die wenigen Sätze über Gnade und Freiheit bei ihm auf seine Anschauung schließen. Da ihr Vollkommene seid,

---

1) C. 12 p. 72.
2) C. 50 p. 124.
3) C. 38 p. 108.
4) C. 2 p. 57.

schreibt er, so strebet auch nach dem Vollkommenen (τέλεια καὶ φρονεῖτε). Denn wenn ihr das Gute thun wollet, so ist Gott bereit, es euch zu geben [1]). Enthält diese Stelle den Gedanken, daß der Mensch, wenn das Gute zu Stande kommen solle, seinerseits es wollen oder dazu bereitwillig sein müsse, so sprechen andere den ergänzenden Gedanken aus, daß er das Gute wirklich durch die Gnade thue. Um mit Jesus Christus zu leiden, ertrage ich Alles, da er mich stark macht, er, der vollkommener Mensch geworden ist (αὐτοῦ με ἐνδυναμοῦντος τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου) [2]). Darum bittet er auch die Römer um ihre Fürbitte. Bittet für mich um äußere und innere Kraft, damit ich nicht allein rede, sondern auch will, so daß ich nicht blos Christ heiße, sondern als solcher auch wirklich erfunden werde [3]).

Polycarpus führt wie Clemens die Erlösung auf Gottes Gnade zurück. Er sagt: In die unaussprechliche und herrliche Freude einzugehen haben Viele Sehnsucht, weil sie wissen, daß ihr durch Gnade gerettet seid, nicht durch die Werke (Eph. 2, 8. 9), sondern durch den Willen Gottes, durch Jesus Christus [4]). Zur subjectiven Vermittlung des Werkes Christi, und also zu den guten Werken, bedarf nach Polycarp der Mensch des göttlichen Beistandes. Verlassen wir, sagt er, die Nichtigkeit der Menge und die falschen Lehren, und wenden wir uns zu der uns von Anfang an überlieferten Lehre, wachen wir im Gebete, verharren

---

1) Ep. ad Smyrn. c. 11 p. 232.
2) Ibid. c. 4 p. 226.
3) Ep. ad Rom. c. 3 p. 202.
4) Ep. ad Phil. c. 1 p. 258. 260.

wir im Fasten und flehen wir in Gebeten zu dem allschauenden Gott, er möge uns nicht in Versuchung führen, wie denn auch der Herr gesagt hat: Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach [1]. Anderseits sagt er aber auch, man erlange bei Gott nur durch gute Werke Lob [2]. Dieselbe Anschauung kehret auch in dem zweiten Brief des Clemens an die Corinthier [3], und in dem Briefe an Diognet [4].

Liegen in den seither angeführten Schriften schon alle das Verhältniß von Gnade und Freiheit constituirenden Momente, aber noch unvermittelt und mehr nebeneinander, und ohne Uebergewicht der einen oder andern Seite, so tritt dagegen schon eine einseitige Auffassung dieses Verhältnisses, und zwar die ethische Seite, in dem Briefe hervor, welcher den Namen des Apostels Barnabas trägt. Es gibt sich hier schon die erste Bewegung kund, wodurch die bisher unvermittelt ineinander gelegenen Momente auseinander treten wollen. Diese Erscheinung kann und darf jedoch nur gewürdigt werden mit ausdrücklicher Festhaltung des Standpunctes, von dem aus der Brief verfaßt ist. Derselbe tritt nämlich in Opposition mit dem Judenthum und hat sonach einen entschieden antijudaisirenden Charakter. Wenige Stellen genügen schon zum Beweis hiefür. Ich bitte euch, heißt es darin, als Einer aus euch, der Alle von ganzer Seele liebt: habet Acht auf euch und gleichet nicht denen, welche ihre Sünden anhäufen und sagen: Ihr

---

[1]) L. c. c. 7 p. 266.
[2]) Ibid. c. 10 p. 271.
[3]) II Cor. c. 1 p. 139. 140; c. 6 p. 144. 146; c. 8 p. 148; c. 11 p. 152.
[4]) Ep. ad Diognet. c. 9 p. 316; c. 10 p. 318.

Testament (d. i. das jüdische Gesetz) sei auch unser Testament [1]). Mit der Negation dieses Satzes sprach der Verfasser der nur äußern jüdischen Werkheiligkeit allen Werth ab, und verlegte das Wesen der wahren Sittlichkeit in die innere Gesinnung. Das Gesetz, sagt er, mit seinen zahlreichen Opfern von Lämmern, Böcken und Stieren, eure Neumonde und der große Tag, das Fasten und die Festtage sind Gott verhaßt. All' dies hat er daher abgeschafft, damit das neue Gesetz Jesu Christi, welches ohne das drückende Joch ist, ein menschliches Opfer habe, d. h. daß der Mensch nicht Thiere, sondern sein Herz, sich selbst zum Opfer darbringe [2]). Dieser am Gegensatze der blos äußeren Gesetzesgerechtigkeit gewonnene Begriff der reinen Sittlichkeit, wornach sittlich ist, was ein Opfer des Herzens ist, was in der innern Gesinnung wurzelt, beherrscht die ganze Betrachtung in unserm Fragepunct. Daher ist es auch die sittliche Freiheit des Menschen, die ganz besonders hervorgehoben wird. Dies geschieht einmal auf negative Weise, indem vor jeglichem bösen Werke gewarnt wird; positiv aber dadurch, daß zu jedem guten Werke aufgemuntert wird; ferner dadurch, daß die Seligkeit aufgefaßt wird als bedingt durch die gewissenhafte Erfüllung der Sittengebote, so daß sie eine Belohnung Gottes für erworbenes Verdienst ist. Wenn Jemand zum Orte des Lichtes, dessen Herrscher Gott ist, gelangen will, so muß er ihn durch seine Werke zu erreichen suchen. Zu diesem Zwecke ist uns die Kenntniß, auf diesem Wege zu wandeln, in den göttlichen Geboten

---

1) Epist. Barnab. c. 4 p. 6.

2) Ibid. c. 2 p. 4. Vgl. Hefele, Sendschreiben des Apostels Barnabas, Tüb. 1840 S. 134—139.

geoffenbart worden [1]). Der Herr richtet die Welt nicht nach Ansehen der Person; ein Jeder wird nach seinen Werken empfangen. Ist er gut gewesen, so geht seine Güte vor ihm her; wenn aber nichtswürdig, so folgt ihm der Lohn seiner Bosheit [2]). Werdet Gottbelehrte und forschet, was Gott von euch verlangt und thut es auch, daß ihr am Tage des Gerichtes gerettet werdet [3]). Ganz nach dieser Vorstellung richtet sich auch der Begriff der Vorausbestimmung. Wenn es nämlich beim Propheten von Gott heiße, er werde von diesen die steinernen Herzen wegnehmen und ihnen fleischerne geben (Ezech. 11, 19. 36, 26), so seien darunter diejenigen zu verstehen, welche der Geist des Herrn vorausgesehen [4]); eine andere Stelle enthält die Mahnung, nicht durch den Sündenschlaf den Ausschluß vom Reiche Gottes herbeizuführen und nicht durch Nichtbeachtung der Zeichen und Wunder zu bewirken, daß Gott uns verlasse und wir als solche erfunden werden, die zwar alle berufen waren, von denen aber nur wenige Erwählte sind [5]). Die schlechthin allgemeine Berufung geht ihm in die besondere Auswahl, in die electio paucorum über durch das Verhalten des freien Willens.

Ist nun dieser sittliche Gesichtspunct wohl der vorherrschende, so ist er doch nicht der ausschließliche; vielmehr ist auch das Moment der Gnade gewahrt. Das Heil beruht nach Barnabas in letzter Instanz auf Gott; siehe Rothmen-

[1]) L. c. c. [illegible] p. [illegible]
[2]) C. 4 p. [illegible] c. [illegible] p. [illegible]
[3]) C. 21 p. [illegible]
[4]) C. 4 p. [illegible]
[5]) C. 4 p. [illegible]: [illegible] ergo ne forte [illegible] est, multi vocati, pauci electi inveniamur.

digkeit beruht aber wiederum in der Sündhaftigkeit des Menschen. Ehe wir an Gott glaubten, war die Wohnung unseres Herzens verderbt und schwach und wir waren in der That wie ein von Menschenhänden gebauter Tempel; denn es war voll von Idololatrie, und war eine Wohnung der Dämonen, da wir thaten, was Gott zuwider war. Es wird aber auf den Namen des Herrn gebaut werden, so daß der Tempel Gottes prachtvoll gegründet wird. Wenn wir nämlich die Vergebung der Sünden erlangt und unsere Hoffnung auf den Namen des Herrn gesetzt haben, sind wir neu geworden, und wiederum von Neuem geschaffen. Daher wohnt in unserer Wohnung wahrhaft Gott in uns [1]). Der darin ausgesprochene Gedanke, daß das Heil seinen Grund nicht im Menschen, sondern in Gott habe, ist geradezu in einer andern Stelle ausgesprochen: Der Herr ist nicht gekommen, nach Ansehen der Person zu berufen, sondern darnach, wie sie der Geist zubereitet hat [2]). Man sieht, es sind alle zum Verhältnisse von Gnade und Freiheit nöthigen Momente gegeben: die allgemeine Sündhaftigkeit, die Erlösung in Christo [3]), die göttliche Gnade, die menschliche Freiheit; aber ihr Verhältniß zu einander ist noch nicht durchgängig genauer und richtiger bestimmt. Wohl ist das Werk der Erlösung auf den gnädigen Willen Gottes als seinen Grund zurückgebracht; dagegen ist dies Verhältniß in dem subjectiven Erlösungsproceß noch nicht ebenso bestimmt; der Gnade, dem Beistande Gottes gegenüber ist auf die menschliche Freiheit der Accent gelegt, so daß die Betrachtung eine

---

1) C. 16 p. 44.

2) C. 19 p. 49: Ὅτι ἦλθεν οὐκ ἐπὶ πρόσωπον καλέσαι, ἀλλ' ἐφ' οὓς τὸ πνεῦμα ἡτοίμασε.

3) C. 5 p. 8. 9.

überwiegend sittliche ist. So aber ist die Freiheit gegenüber der Gnade an sich nicht gefaßt, sondern im Gegensatze zum Judenthume mit seiner blos äußern Gerechtigkeit. Da diese Antithese sich durch die ganze Schrift hindurchzieht und sie eigentlich charakterisirt, so kann das Verhältniß der Freiheit zur Gnade auch kein anderes als das angedeutete sein.

Mit Barnabas trifft der Hirte des Hermas in unserer Frage zusammen; auch sein Standpunct ist der sittliche. Jedoch unterscheidet er sich von jenem dadurch, daß der Begriff des Sittlichen bei ihm nicht in den genannten Gegensatz fällt, sondern gegensatzlos und rein gefaßt ist. Willst du selig werden, heißt es, und mit den Engeln wohnen, so mußt du gute Werke vollbringen; wenn du die Gebote nicht beobachtest und sie vernachläßigest, wirst du nicht selig werden. Dieser Satz geht wie ein Thema durch die ganze Betrachtung [1]). Dieser Gedanke, daß der Mensch seine Seligkeit durch Gerechtigkeit oder gute Werke erwerben müsse und dieselbe sonach sein Verdienst sei, ist in seiner ausgeprägtesten Form in folgender Stelle enthalten: Der Ort zur Rechten (sc. am himmlischen Baue der Kirche) gehört denen, die Gott schon verdient und um seines Namens willen gelitten haben. Dir fehlt noch viel, daß du bei ihnen weilen kannst. In ihrer Mitte wirst du und werden alle jene sein, welche ihre Werke gethan, und geduldet haben, was sie geduldet [2]). Unter diesen ethischen Gesichtspunct ist die ganze Betrachtung über die Steine, aus welchen

---

1) Lib. I. Vis. 2 c. 2. Vis. 3 c. 8. Lib. II. Mandat. prooem. Mandat. 8 p. 365. M. 12 p. 379. Lib. III. Similit. 9 c. 20.

2) Lib. I. Vis. 3 c. 1 p. 335: Locus, qui est ad dextram, illorum est, *qui jam meruerunt Deum*, et passi sunt causa nominis ejus.

der Bau der christlichen Kirche zusammengefügt ist, gestellt. Diejenigen, welche gute Werke gethan, oder nach ihrem Rückfalle mit aufrichtiger Reue zu denselben wieder zurückkehren, werden je nach Verdienst als Steine jenem Baue eingegliedert, d. h. sie werden Glieder der triumphirenden Kirche; die aber in bösen Werken verharren, gehen in's ewige Verderben [1]). Erfolg hat man in jedem guten Werke und Worte nur, wenn man in den Geboten Gottes wandelt [2]). Doch ist auch hier die Freiheit keineswegs so geltend gemacht, daß sie die Gnade bedingte oder gar ausschlösse. Der letzte Grund der Gerechtigkeit, durch die man selig wird, ist Gottes Liebe. Die Barmherzigkeit Gottes hat sich über euch ausgegossen in Gerechtigkeit, damit ihr geheiligt und gerechtfertiget werdet von aller Bosheit und Verkehrtheit; aber ihr wollt nicht von eurer Bosheit ablassen [3]). Durch keinen andern Namen kann man selig werden, als durch den großen herrlichen Namen des Herrn [4]). Da die dem Menschen von Gott mitgetheilte Gerechtigkeit auf der Gnade beruht, muß er darum beten. Laß einmal ab, nur um die

---

1) Lib. I. Vis. 3 c. 5—7.

2) Lib. III. Similit. 10 c. 1 p. 439. 440: Tradidi te, inquit (Pastor), et domum tuam huic pastori, ut ab eo protegi possis. Si vis ergo protegi ab omni vexatione et ab omni saevitia, successum autem habere in omni opere bono atque verbo et omnem virtutem aequitatis; in mandatis iis ingredere, quae dedit tibi et poteris dominari omni nequitiae. Custodienti enim tibi mandata illa, subjecta erit omnis cupiditas et dulcedo hujus seculi; successus vero in omni bono negotio te sequetur.

3) Lib. I. Vis. 3 c. 9 p. 342: Misericordia Dei super vos stillavit in justitia, ut sanctificemini et justificemini ab omni nequitia et omni pravitate; vos autem non vultis requiescere a nequitiis vestris.

4) Ibid. Vis. 4 c. 2 p. 347.

Vergebung deiner Sünden zu beten. Bitte auch um Gerechtigkeit, damit du Theil nimmst an ihr in deinem Hause [1]). Aber diese wirkliche Antheilnahme ist an den Beistand Gottes geknüpft; jedes einzelne Werk der Gerechtigkeit ist wie Product des freien Willens so zugleich auch der Gnade und zwar Product des freien Willens nur durch die Gnade, ohne sie nicht. Herr, ich bin stark in allen deinen Geboten, so lange du mit mir bist (quamdiu mecum es); ich weiß, daß du alle Kraft des Teufels brechen wirst. Aber auch wir werden ihn überwinden, wenn wir diese Gebote, die du gegeben, durch des Herrn Kraft (Domino confirmante) zu beobachten vermögen [2]). Man bemerkt, das ganze sittliche Leben des Menschen ist auf die Gnade gebaut. Beide Momente, Gnade und Freiheit, kommen auch in folgender Stelle zu ihrem Rechte. Hermas stellt an den Hirten die Frage, ob der Mensch die Gebote Gottes auch erfüllen könne und erhält zur Antwort: Diese Gebote kannst du leicht beobachten und sie sind nicht schwer; wenn du dich jedoch einmal beredet hast, der Mensch könne sie nicht beobachten, wirst du sie freilich nicht beobachten. Ueber all' diese Gebote kann jedoch herrschen, wer Gott in seinem Herzen hat. Die aber den Herrn nur auf ihren Lippen haben, deren Herz verhärtet ist, und die wegen ihres Leichtsinnes ferne von dem Herrn sind, denen sind diese Gebote hart und schwer. Ihr Kleinmüthigen und Leichtgläubigen, habt also Gott euern Herrn im Herzen und erkennet, daß Nichts leichter ist als diese Gebote, Nichts süßer und milder als sie [3]).

---

1) Ibid. Vis. 3 c. 1 p. 334.
2) Lib. II. Mand. 12 c. 6 p. 381.
3) Lib. II. Mandat. 12 c. 3. 4. p. 378–380.

Liegt in dem Vorigen der Nachweis, daß der Hirte des Hermas neben der Freiheit die göttliche Gnade ebenso sehr lehre, so fragen wir jetzt noch, wie er das Verhältniß beider zu einander auffasse. In diesem Betracht heißt es bei ihm wiederholt, Gott nahe sich mit seiner Gnade denen, die sich zu ihm kehren, und seine Barmherzigkeit schenke er denen, die Reue über ihre Sünden thun. Die Ertheilung der Gnade ist mithin an die freiwillige Empfänglichkeit dafür geknüpft; was also vom Menschen verlangt wird, ist die Bereitwilligkeit dafür; er darf nicht gegen das Heil, nicht gegen die Gnade sein, wenn das Gute durch ihn zu Stande kommen soll. Weiterhin wird gelehrt, daß, wenn das gute Werk wirklich vom Menschen durch die Gnade gethan werde, ihm dafür die Gnade in größerem Maaße zu Theil werde; die Gnade potenzirt sich so gleichsam; in Folge hievon wird der Mensch in der Vollbringung guter Werke gefördert. Da Gott ihre Einfalt und ihre ganze kindliche Unschuld sah, förderte er sie in den Werken ihrer Hände und schenkte ihnen zu jedem guten Werke seine Gnade [1]). Noch deutlicher ist das Verhältniß in folgender Stelle ausgesprochen. Der Hirte sagt nämlich zu Hermas: Vides, quod multi egerunt poenitentiam et assecuti sunt salutem. Ut scias, bonitatem et clementiam Domini magnam et honorandam esse, qui dedit spiritum iis, qui digni erant agere poenitentiam. Darauf stellt Hermas die Frage an ihn, warum nicht alle Buße gethan hätten, und erhält Folgendes zur Antwort: Quorum viderat Dominus puras mentes futuras,

---

[1]) Lib. III. Similit. IX. c. 24 p. 433: Visa Dominus simplicitate et omni infantia eorum, auxit eos in laboribus manuum suarum et dedit eis in omni opere gratiam.

et servituros ei ex totis praecordiis, illis tribuit poenitentiam. At quorum aspexit dolum et nequitias et animadvertit, ad se fallaciter reversuros, negavit iis ad poenitentiam regressum, ne rursus legem ejus nefandis maledicerent verbis [1]. Darnach scheint das Verhältniß zwischen Gnade und Freiheit dies zu sein, daß die Ertheilung der Gnade von den vorausgewußten guten Werken bedingt sei, die Gnade mithin secundum merita ertheilt werde. Dies kann jedoch der wahre Sinn der Stelle nicht sein, da ja nach obigen Stellen der Mensch kein gutes Werk vor Ertheilung der Gnade d. i. ohne sie, sondern nur indem sie mit ihm ist, und so lange sie mit ihm ist, verrichten kann. Der Sinn kann also nur der sein: Die Gnade der Reue und der zur Verrichtung guter Werke erforderliche göttliche Beistand wird denen zu Theil, die nach dem Vorauswissen Gottes dafür empfänglich sind und zwar dadurch, daß sie bereitwillig und nicht dagegen sind. Eine andere Deutung ist nicht möglich. Ausdrücklich wird in unserer Stelle die Reue als ein Geschenk der göttlichen Gnade bezeichnet; in Gott, nicht im Menschen hat sie ihren ersten Grund. Würde nun die Ertheilung der Reue von der vorausgehenden Reinheit des Herzens abhängig gemacht, wozu bedürfte es dann noch der Reue? Die freie Geneigtheit, die Bereitwilligkeit für das Heil ist es, was verlangt wird, und negativ dies, daß der Mensch nicht gegen dasselbe sei; in diesem Falle wird die Gnade nicht ertheilt, weil es unmöglich ist [2].

---

[1]) Ibid. Similit. VIII. c. 6 p. 407. Man vgl. die Stelle Lib. III. Similit. IX. c. 30 p. 437: Horum ergo mentem quum vidisset Dominus, et posse eos veritati favere, jussit bonos quoque permanere et opes eorum circumcidi.

[2]) Man vgl. zu dieser Stelle Lumper, Historia theol. crit. P. I. p. 134.

§ 15.

Die Apologeten.

In dem Verhältniß der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade ist die letztere gegenüber der ersteren zunächst als eine Thätigkeit Gottes oder als göttlicher Beistand des menschlichen Willens aufgefaßt. Der freie Wille ist aber ein integrirender, unveräußerlicher Bestandtheil der geistigen Natur des Menschen. Jenes Verhältniß, das ein wesentliches und nothwendiges ist, hat daher zuletzt in dem wesentlichen und ursprünglichen Gegensatze von Natur und Gnade seinen Grund. Läßt sich nun allerdings diese Beziehung obigen Verhältnisses auf genannten Gegensatz bei den Apologeten nicht als eine bewußte nachweisen, so ist von ihnen derselbe doch ausdrücklich festgehalten; zunächst von Justin d. M., bei welchem er sich jedoch nur mehr indirect vorfindet.

Indem nämlich Justin die Wirkungen der Taufe in die Entsündigung oder Sündenvergebung (ἄφεσις ἁμαρτιῶν) und in die sittliche Wiedergeburt (ἀναγέννησις) d. i. die Heiligung setzt [1], nimmt er den ursprünglichen Gegensatz von Natur und Gnade an, da ihm die Taufe nichts Anderes ist als die Wiederversetzung des sündigen Menschen in den Zustand vor der Sünde. In derselben Weise ist dieser Gedanke von Theophilus vorgetragen. Am fünften Tage wurden von Gott die Wasserthiere erschaffen; auch an ihnen zeigt sich seine manchfaltige Weisheit (πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ). Denn wer kann ihre Menge und ihren Reich-

---

[1] Apol. I, 61 p. 79; c. 66 p. 83. Dialog. cum Tryph. c. 14 p. 114. Ed. Maran. Paris. 1742.

thum zählen? Ferner segnete Gott das aus dem Wasser Entstandene, zum Zeichen, daß alle Menschen Reue und Vergebung der Sünden durch das Wasser und das Bad der Wiedergeburt erlangen werden, wenn sie zur Wahrheit hinzutreten und wiedergeboren werden und den Segen (d. i. die Heiligung) von Gott empfangen [1]. Dahin gehört auch, wenn die Apologeten einstimmig lehren, von Gott sei Alles gut, ja sehr gut erschaffen worden; die Sünde sei erst durch die Freiheit des Menschen in die Welt gekommen. Die ursprüngliche Güte der Welt nämlich ist von ihnen im Gegensatze zur sündigen Welt aufgefaßt und kann daher nur die sittlich gute, die von Gott ursprünglich geheiligte Welt bezeichnen [2].

Viel directer ist Tatian's Lehre über genannten Punct, nämlich den Gegensatz von Naturalem und Supranaturalem. Im Menschen, sagt er, sind zweierlei Geister zu unterscheiden (*δύο πνευμάτων διαφορὰς ἴσμεν ἡμεῖς*); der eine heißt Seele (*ψυχή*), der andere ist das *πνεῦμα;* dieses ist vorzüglicher als die Seele und ist Gottes Bild und Gleichniß (*τὸ δὲ, μεῖζον μὲν τῆς ψυχῆς, Θεοῦ δὲ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις*). Bild und Gleichniß Gottes ist aber allein der Mensch (*μόνος δὲ ἄνθρωπος εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις τοῦ Θεοῦ*). Das Ebenbild ist ihm aber nicht etwas zur menschlichen Natur und Wesenheit Gehöriges, sondern etwas Supranaturales. Bild und Gleichniß Gottes ist der Mensch nicht schon seinem Begriffe nach, sondern nur dadurch, daß Gott durch den hl. Geist im

---

1) Ad Autolyc. II, 16 p. 361.

2) Ad Autolyc. II, 17 p. 362. Tatianus, contra Graec. c. 11 p. 253; c. 17 p. 258.

Menschen wohnt und der Mensch sonach eine Wohnung des hl. Geistes ist. Wohnt dieser Geist nicht in ihm, und ist er also nicht *εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις τοῦ Θεοῦ*, so ist er dem Thiere vollkommen gleich, und er hat vor diesem nur die articulirte Stimme d. i. die Sprache voraus (*τοιούτου δὲ μὴ ὄντος τοῦ σκηνώματις, προύχει τῶν θηρίων ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴν ἔναρθρον φωνὴν μόνον, τὰ δὲ λοιπὰ τῆς αὐτῆς ἐκείνοις διαίτης ἐςίν, οὐκ ὢν ὁμοίωσις τοῦ Θεοῦ*). Ursprünglich waren beide Principien, das natürliche und übernatürliche, die *ψυχή* und das *πνεῦμα* im Menschen beisammen, und bildeten eine Einheit, eine Syzygie (*συζυγίαν τὴν τοῦ θείου πνεύματος*); ursprünglich lebte der Geist zusammen mit der Seele (*γέγονε μὲν οὖν συνδίαιτον ἀρχῆθεν τὸ πνεῦμα τῇ ψυχῇ*). Erst als die Seele dem Geiste nicht mehr gehorchen wollte, verließ dieser jene. Die Auflösung jener Einheit, die Lostrennung des Geistes von der Seele ist somit in Folge der freien That der Sünde des Menschen. Hiedurch verlor die Seele ihre Flügel d. i. den hl. Geist, so daß sie nicht mehr himmelwärts streben konnte; sie lebte allein und für sich und verfiel so an die Materie (*διὰ τοῦτο μόνη μὲν διαιτωμένη, πρὸς τὴν ὕλην νεύει κάτω*) und wurde hilflos (*ἀβοήθητος*). Doch blieben in der Psyche noch schwache Reste, ein Funken jener supranaturalen Kraft zurück (*ἔναυσμα τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* sc. *πνεύματος*), so daß sie Gott noch suchte (*ζητοῦσα τὸν Θεόν*), aber wegen ihrer Trennung (*χωρισμός*) vom Geiste vermochte sie sich nicht zu jener reinen und hellen Gotteserkenntniß zu erheben, welche sie in Verbindung mit dem Geiste besaß; daher verfiel sie in Polytheismus. Das ursprüngliche Verhältniß muß jedoch wieder hergestellt werden; was der Mensch durch die Sünde verloren, muß er wieder zu erlangen suchen: die Seele muß

sich mit dem hl. Geiste verbinden und in die Syzygie mit Gott eingehen (χρὴ ζευγνύναι τὴν ψυχὴν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ τὴν κατὰ Θεὸν συζυγίαν πραγματεύεσθαι). In dieser Verbindung ist sie nicht mehr hilflos; durch sie ist es gegeben, daß jeder, der besiegt worden, wieder siegen kann (δυνατὸν δὲ παντὶ τῷ νενικημένῳ πάλιν νικᾷν). Wer mit dem Panzer des himmlischen Geistes bewaffnet ist, kann alles, was er damit umgibt, retten (θώρακι γὰρ πνεύματος ἐπουρανίου καθωπλισμένος πᾶν τὸ ὑπ' αὐτοῦ περιεχόμενον σῶσαι δυνατὸς ἔςαι) [1].

Aber so gewiß es ist, daß die genannten Apologeten den ursprünglichen Gegensatz von Natur und Gnade kennen, so ist derselbe doch nicht der bewußte Ausgangspunct für die Lehre von dem Verhältnisse der Gnade zur Freiheit. Eine solche Forderung kann übrigens auch gar nicht an dieselben gestellt werden. Das genannte Verfahren wird nämlich wohl nur da vorkommen können, wo die Gnadenlehre rein thetisch und daher allseitig, und in sich selbst ruhend, oder antithetisch, d. h. am bestimmten Widerspruche der Häresie entwickelt wird. Von diesen beiden Fällen findet bei den Apologeten aber keiner statt. Wohl ist ihre Doctrin keine rein positiv, sondern stets nur mit Rücksicht auf den heidnischen und jüdischen Widerspruch vorgetragene, aber dieser bezieht sich nicht auf die Gnade; dies tritt erst mit dem Pelagianismus ein.

Ist dem Gesagten zufolge schon ausgesprochen, daß die christliche Lehre bei den Apologeten in ihrer Entwicklung

---

[1]) Contra Graec. cap. 12—17 p. 253—258; c. 20 p. 261. Der Irrthum, wonach Tatian das göttliche Ebenbild als etwas Supranaturales ansieht, bedarf hier nicht einer weiteren Erörterung.

vorherrschend von Außen bedingt, und daher mehr eine Entwicklung per accidens ist, so werden wir die hier einschlägigen Gegensätze oder vielmehr Widersprüche nur angeben dürfen, um zu begreifen, welche Seite im Verhältnisse von Gnade zur Freiheit vorzugsweise und zuerst zur Erscheinung kommen mußte. Dieselben sind aber der heidnische Fatalismus und der dadurch gesetzte Naturalismus, anderseits die rein äußerliche Gesetzesgerechtigkeit des Judenthums. Diesen gegenüber mußten die Apologeten den Begriff des Sittlichen und sein nächstes subjectives Princip, nämlich die menschliche Freiheit als Vermögen des Guten und des Bösen, und des Einen wie des Andern, geltend machen. Dadurch mußte es kommen, daß einmal nicht vom Gegensatze von Natur und Gnade ausgegangen und das Verhältniß von Freiheit und Gnade darauf zurückgeführt wurde, sodann daß in diesem Verhältnisse der Accent auf die Freiheit gelegt wurde und die Gnade in dem Maaße zurücktrat, als jene vermöge der bezeichneten Antithese hervorgehoben werden mußte. So tritt der Factor der Freiheit, was wir schon im Briefe des Barnabas und im Hirten des Hermas wahrgenommen, bei den Apologeten vor der Gnade vollends hervor. Vor Allem haben wir daher den gegensätzlich gefaßten Begriff der Freiheit kennen zu lernen.

Justin der Märtyrer faßt die Freiheit zunächst im Gegensatze zur fatalistischen Weltanschauung des Heidenthums auf. In diesem Zusammenhange heißt es bei ihm: Wenn Alles vermöge einer fatalistischen Macht (καϑ' εἱμαρμένην) geschieht, so haben wir durchaus keinen freien Willen (οὔτε τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐςιν ὅλως). Denn wenn es durch das Fatum bestimmt wird, daß der Eine gut, der

Andere böse sei, so ist jener weder lobenswerth, noch dieser tadelnswürdig. Und wenn ferner das Menschengeschlecht nicht die Macht besitzt, nach freier Wahl das Schändliche zu fliehen und das Gute zu ergreifen, so ist es für alle seine Handlungen, mögen sie beschaffen sein wie immer, gar nicht verantwortlich (ἀναίτιον ἐστι τῶν ὅπως δήποτε πραττομένων). Daß aber der Mensch mit freiem Willen sowohl recht als schlecht handelt, beweisen wir also. Wir sehen einen und denselben Menschen den Uebergang zu den entgegengesetztesten Handlungen machen; wäre es nun durch das Schicksal bestimmt, daß er entweder böse oder gut sei, so wäre er niemals des Gegentheils fähig, und er würde sich nicht so oft ändern. Ja es wären die Einen nicht einmal gut, noch die Andern böse; denn wir würden annehmen, das Fatum sei die Ursache des Bösen und wirke sich Widersprechendes (was nicht sein kann); oder der Unterschied zwischen Tugend und Laster sei ein nichtiger, und existire nur in unserer subjectiven Vorstellung, — eine Annahme, welche, wie die wahre Vernunft zeigt, die größte Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit wäre. Unsererseits erklären wir vielmehr dies für das unentfliehbare Fatum, daß denen, welche das Gute wählen, die verdiente Belohnung, denen aber, die das Gegentheil wählen, die gebührende Strafe zu Theil wird. Denn nicht wie die übrigen Dinge, nicht wie die Pflanzen und vierfüßigen Thiere, die nichts mit Wahl zu thun vermögen, hat Gott den Menschen erschaffen; denn nicht verdiente er Lob oder Tadel, wenn er nicht frei aus sich (ἀφ' ἑαυτοῦ) das Gute wählte, sondern so (von Natur) wäre (ἀλλὰ τοῦτο γενόμενος); noch würde ihn, wenn er böse ist, mit Recht Strafe treffen, wenn er nicht aus sich so beschaffen

wäre, sondern nicht anders sein könnte, als wie er eben geworden ist [1]).

Gerade so macht Justin die Freiheit gegen die Stoiker geltend, welche dieselbe zwar in der Sittenlehre, aber nicht in der Metaphysik festgehalten hätten (ἐν τῷ περὶ ἠθῶν λόγῳ, aber nicht ἐν τῷ περὶ ἀρχῶν καὶ ἀσωμάτων λογῷ). Nicht zufolge des Fatums handeln die Menschen oder erdulden sie, was geschieht, sondern mit Freiheit handelt ein Jeder recht oder sündigt er... Denn Gott hat im Anfange das Geschlecht der Engel und Menschen mit einem freien Willen (αὐτεξούσιον) erschaffen.... Dies aber ist die Natur alles Geschaffenen, daß es für das Laster und die Tugend empfänglich ist (κακίας καὶ ἀρετῆς δεκτικόν); denn Keines von ihnen wäre lobenswerth, wenn es nicht die Macht besäße, nach Beidem sich hinzubewegen. Dies beweisen die Gesetzgeber und Philosophen, wenn sie gebieten, das Eine zu thun, das Andere zu lassen. Dies gestehen auch die Stoiker in ihrer Moral zu; daraus erhellt, daß sie in der Metaphysik nicht den rechten Weg einschlagen. Denn wenn sie hier sagen, was durch die Menschen geschehe, geschehe durch das Fatum, so halten sie entweder Gott für nichts Anderes als das Wechselnde, sich Verändernde und sich immer in dasselbe Auflösende, für die Zusammenfassung des Vergänglichen allein und sind der Ansicht, Gott selber sei sowohl durch die Theile als durch das Ganze in allerlei Schlechtigkeit; oder sie behaupten, weder Laster noch Tugend sei Etwas (d. i. bildeten keinen realen Unterschied), was doch gegen alle gesunde Vernunft ist [2]).

---

[1]) Apolog. I, 44 p. 69.

[2]) Apolog. II, 7 p. 93. 94. Der letztere Theil der ausgehobenen

Ganz in derselben Weise ist der Freiheitsbegriff auch bei Tatian aufgefaßt. Im Gegensatze zum Fatalismus sagt er: Wir sind über dem Fatum erhaben und haben statt der irrenden Dämonen den Einen nicht irrenden Herrn kennen gelernt, und da wir nicht von dem Fatum beherrscht werden, so verschmähen wir auch seine Gesetzgeber [1]). Mehr in concreter Weise wird die Freiheit behauptet, wenn es zur Widerlegung der fatalistischen Anschauung weiter heißt: „Ich will nicht herrschen, ich will nicht reich werden, ich verzichte auf das Amt eines Feldherrn, ich hasse die Hurerei, ich suche nicht aus unersättlicher Habsucht Schifffahrt zu treiben, ich lasse mich in keinen Wettkampf ein, um Siegeskränze zu erlangen, ich halte mich ferne von Ehrsucht, ich verachte den Tod, ich bin erhaben über jede Art von Krankheit, die Traurigkeit verzehrt nicht meine Seele; selbst wenn ich ein Sclave bin, ertrage ich die Sclaverei, und wenn ich frei bin, brüste ich mich (aus Freiheit) nicht meiner Freiheit (*τὴν εὐγένειαν οὐ σεμνύνομαι*)." Ueber den naturalistischen Standpunct erhebt er sich, und stellt er sich auf den sittlichen, wenn er die Ursache des Todes nicht in der Natur als solcher, sondern in dem Mißbrauch der Freiheit

---

Stelle lautet im Texte: *εἴτε γὰρ (οἱ Στωϊκοί) καθ' εἱμαρμένην φήσουσι τὰ γινόμενα πρὸς ἀνθρώπων γίνεσθαι, ἢ μηδὲν εἶναι Θεὸν παρὰ τρεπόμενα, καὶ ἀλλοιούμενα, καὶ ἀναλυόμενα εἰς τὰ αὐτὰ ἀεὶ, φθαρτῶν μόνων φανήσονται κατάληψιν ἐσχηκέναι, καὶ αὐτὸν τὸν Θεὸν διά τε τῶν μέρων διά τε τοῦ ὅλου ἐν πάσῃ κακίᾳ γινόμενον· ἢ μηδὲν εἶναι κακίαν, μηδ' ἀρετήν, ὅπερ καὶ παρὰ πᾶσαν σώφρονα ἔννοιαν, καὶ λόγον καὶ νοῦν ἐςί.*

[1]) Contra Graec. c. 9 p. 251: *ἡμεῖς δὲ καὶ εἱμαρμένης ἐσμὲν ἀνώτεροι, καὶ ἀντὶ πλανητῶν δαιμόνων, ἕνα τὸν ἀπλανῆ δεσπότην μεμαθήκαμεν, καὶ οὐ καθ' εἱμαρμένην ἀγόμενοι, τοὺς ταύτης νομοθέτας παρῃτήμεθα.*

findet. „Wir sind nicht geschaffen, um zu sterben, wir sterben vielmehr durch unsere eigene Schuld; uns hat die Freiheit (*τὸ αὐτεξούσιον*) zu Grunde gerichtet, aus Freien sind wir Sclaven geworden, wegen der Sünde sind wir verkauft worden. Von Gott ist nichts böse gemacht worden; die Bosheit, die Sündhaftigkeit haben **wir** in die Welt gebracht; aber wir, die sie verursacht haben, sind im Stande, sie auch wieder zu beseitigen" [1]. Auch darin kömmt Tatian mit Justin überein, daß er die Freiheit der gewordenen Wesen im Gegensatze zum ungeschaffenen Gott als eine **werdende**, und eben deshalb des Bösen wie des Guten fähige bezeichnet. Beide Arten von Geschöpfen, nämlich Engel und Menschen, sind frei erschaffen worden, ohne jedoch die Natur des Guten zu loben; das Gute ist allein in Gott Natur; der Mensch erreicht sie erst durch die Freiheit der Wahl. Dadurch ist es, daß der Böse mit Recht gestraft wird, weil er durch sich selber böse geworden ist; der Gerechte aber wird wegen seiner Tugenden mit Recht gelobt, weil er aus Freiheit den Willen Gottes nicht übertreten hat [2]. **Athenagoras** begründet Belohnung und Bestrafung durch Berufung auf die Freiheit als Vermögen der Wahl zwischen Gut und Bös. Die Menschen, sagt er, haben die freie Wahl sowohl zwischen Tugend als Laster (*αὐθαίρετον καὶ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν*); denn sonst würdet ihr die Guten weder belohnen, noch die Bösen bestrafen, wenn nicht bei ihnen sowohl das Laster als die

---

[1] Ibid. c. 9. 10. 11. p. 251—253.

[2] Ibid. c. 7 p. 249: *τὸ δὲ ἑκάτερον τῆς ποιήσεως εἶδος, αὐτεξούσιον γέγονε, τἀγαθοῦ φύσιν μὴ ἔχον ὃ πλὴν μόνον παρὰ τῷ Θεῷ, τῇ δὲ ἐλευθερίᾳ τῆς προαιρέσεως ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ἐκτελειούμενον* etc.

Tugend stände; und die Einen werden von euch in Betreff anvertrauten Gutes (περὶ ἃ πιϛεύονται) für redlich, Andere für unredlich erfunden [1]).

Ausführlicher ist Theophilus von Antiochien. Seine diesfällige Lehre ist folgende. Wiewohl jetzt in der Welt viel Böses ist, so ist doch von Gott ursprünglich nichts Böses, sondern Alles gut, ja sehr gut erschaffen worden; das Böse ist vielmehr durch die Sünde gekommen, die Sünde aber kam in die Welt durch den Ungehorsam des Menschen, indem er von der verbotenen Frucht des Baumes der Erkenntniß aß. Nicht als ob dieser an sich böse gewesen wäre, sondern er sündigte durch Ungehorsam; durch ihn hat der Mensch sich Mühe, Schmerz, Kummer und endlich den Tod zugezogen. Sonach ist der Tod nicht schon in der Natur an sich begründet, sondern verschuldet, und daher eine Strafe. Vor der Sünde stand der Mensch demnach in der Mitte zwischen Unsterblichkeit und Sterblichkeit (dem Leibe nach); er war weder schlechthin unsterblich, noch schlechthin sterblich, sondern für beides empfänglich (δεκτικὸς δὲ ἑκατέρου); das Eine wie das Andere wird er erst durch sein sittliches Verhalten. Indem der Mensch nun durch Ungehorsam sündigte, verursachte er sich selbst den Tod (αὐτὸς ἑαυτῷ αἴτιος τοῦ θανάτου). Denn Gott hat den Menschen frei erschaffen. Aber die Freiheit ist dem Menschen auch nach der Sünde noch verblieben; was er aus Freiheit eingebüßt, kann er durch Freiheit wieder sich erwerben. Die Menschenfreundlichkeit und Barmherzigkeit Gottes schenkt es denen, die ungehorsam waren, jetzt wieder. Wie der Mensch durch Ungehorsam sich den Tod zugezogen, so können durch Ge-

[1]) Legat. pro Christian. c. 24 p. 302.

horsam gegen den Willen Gottes diejenigen, welche wollen, sich das ewige Leben erwerben. Denn Gott gab uns ein Gesetz und h. Gebote; jeder, der sie befolgt, kann selig werden, und wenn er der Auferstehung theilhaft geworden ist, die Unvergänglichkeit zum Erbtheil erhalten [1]). Daher sind die guten Werke des Menschen verdienstlich; sie werden von Gott des ewigen Lebens gewürdigt, so wie umgekehrt die bösen Thaten von ihm bestraft werden [2]).

Der Gedanke, welcher in diesen Stellen ausgedrückt ist, tritt klar zu Tage. Alle begründen den realen Unterschied des Guten und Bösen, also den Begriff des Sittlichen durch die Freiheit des Willens, welche dem Fatalismus gegenüber in dem Vermögen besteht, entweder das Gute oder das Böse zu thun. Darin finden sie aber auch die Verdienstlichkeit der guten, so wie die Schuld der bösen Werke und damit motiviren sie die einstige Vergeltung durch ewige Belohnung oder ewige Strafe, je nach Beschaffenheit des Verdienstes, — ein Satz, den die Apologeten gegen die Verfolger des Christenthums mit Nachdruck geltend machen. Merket es wohl, ruft Justin den Heiden zu, euretwegen sagen wir es, daß es in unserer Freiheit steht, Nein zu sagen, wenn man uns fragt, ob wir Christen seien; aber wir wollen nicht als Lügenredner leben. Denn nach einem ewigen und heiligen Leben haben wir Sehnsucht und wir streben nach der Wohnung bei Gott dem Vater und Schöpfer des All's und freudig bekennen wir, daß wir überzeugt sind und glauben, daß diejenigen dasselbe erreichen können, welche Gott durch Werke bezeugen, daß sie ihm gehorsam waren

---

1) Ad Autolyc. II, 14. 17. 23—28.
2) Ibid. I, 14. II, 34.

und die Wohnung bei ihm liebten, wo die Bosheit Keinem mehr etwas anhaben kann. Das ist's, kurz und bündig gesagt, was wir hoffen und was wir von Christus gelernt haben und was wir selber andere lehren. ... Den Gottlosen aber wird von Christus, und zwar ihren Leibern wie ihren Seelen, ewige, und nicht, wie Plato gelehrt hat, blos tausend Jahre währende Strafe zu Theil [1]).

Ueber diese allen Apologeten gemeinsame Betrachtung geht aber Justin hinaus, wenn er weiter den Begriff des Sittlichen in apologetischer Weise dem Judenthum gegenüber bestimmt. Er erklärt nämlich die Meinung der Juden, daß ihnen schon wegen ihrer leiblichen Abstammung von Abraham, auch wenn sie sündhaft, ungläubig und Gott ungehorsam seien, das ewige Reich geschenkt werde, für eine arge Selbsttäuschung. Mit Berufung auf Jes. 1, 9 und Ezech. 14, 18 entgegnet er dem Stockjuden Trypho: Weder der Vater kann für den Sohn, noch der Sohn für den Vater zu Grunde gehen, sondern jeder geht durch seine eigene Sünde in's Verderben und ebenso wird jeder durch seine eigene Gerechtigkeit selig werden [2]).

Nicht die Abstammung also, sondern nur die Sittlichkeit kann Grund der Seligkeit sein. In dem hier hervortretenden Gegensatze aber, welcher der des Natürlichen und Sittlichen ist, kann letzteres nur die freie, persönliche Sittlichkeit sein, die als solche eben Sache eines Jeden selber

---

[1]) Apolog. I, 8 p. 47. 48; vgl. ibid. c. 12 p. 49; c. 16 p. 53; c. 65 p. 82.

[2]) Dialog. c. Tryph. c. 140 p. 230. 231: *οὔτε πατὴρ ὑπὲρ υἱοῦ, οὔτε υἱὸς ὑπὲρ πατρὸς, ἀλλ' ἕκαστος τῇ ἁμαρτίᾳ αὐτοῦ ἀπολεῖται, καὶ ἕκαστος τῇ ἑαυτοῦ δικαιοπραξίᾳ σωθήσεται.* Cf. ibid. c. 45 p. 141.

ist. In diesem Sinne heißt es daher: Jeder wird durch seine eigene Sittlichkeit selig werden [1]). Daraus nun ergibt sich, daß auch hier wie in den zuerst angeführten antifatalistischen Stellen die Freiheit als das unbeschränkte Vermögen des Guten und Bösen aufgefaßt ist.

Aber hier stellt sich sogleich eine wichtige Frage ein. Wenn nämlich Justin zufolge des so eben angegebenen Freiheitsbegriffes lehrt, Jeder werde durch seine eigene Gerechtigkeit selig, lediglich deshalb, weil er das Gottgefällige gewählt habe [2]), so scheint dies pelagianisch zu sein. Ist nun dies wirklich der Fall, oder nicht?

Man hat erst neuerlich wieder behauptet, in diese Freiheit des Menschen (so weit wir sie nämlich kennen gelernt haben) sei alles gestellt, was ihm seinen Werth vor Gott gebe und zwar so, daß jener Begriff der Freiheit von selbst alles ausschließe, was ihn in dem Gegensatze der Sünde und der Gnade nach der einen oder andern Seite hin beschränken könnte; um ihn in seinem vollen Sinne festzuhalten, sei er gegen die heidnische Ansicht von einem blinden Fatum und Zufall und die gnostische Lehre von einer astrologischen Schicksalsbestimmung sichergestellt worden [3]). Um von dem

---

[1]) Die gleiche Argumentation mit der Stelle Ezech. 14, 14. 20 findet sich im zweiten Briefe des Clemens an die Corinthier. Daselbst heißt es Kap. 6: *Εἰ δὲ καὶ οἱ τοιοῦτοι δίκαιοι οὐ δύνανται ταῖς αὐτῶν δικαιοσύναις ῥύσασθαι τὰ τέκνα αὐτῶν, ἡμεῖς, ἐὰν μὴ τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἁγνὸν καὶ ἀμίαντον, ποίᾳ πεποιθήσει εἰσελευσόμεθα εἰς τὸ βασίλειον τοῦ Θεοῦ; Ἢ τίς ἡμῶν παράκλητος ἔσται, ἐὰν μὴ εὑρεθῶμεν ἔργα ἔχοντες ὅσια καὶ δίκαια.*

[2]) Apol. I, 10 p. 49: *ἡγούμεθα, διὰ τὸ ἑλέσθαι τοὺς αἱρουμένους τὰ αὐτῷ ἀρεστὰ, καὶ ἀφθαρσίας καὶ συνουσίας καταξιωθῆναι.*

[3]) Baur, das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte. Tüb. 1853. S. 351—352.

Letzteren zuerst zu reden, so ist die Annahme falsch, als ob der Begriff der Freiheit gleich von vornherein und gegensatzlos in der angegebenen Weise aufgefaßt und erst nachher noch im Gegensatze zum Fatum des Heidenthums in stricterer Form begriffen worden wäre, um ihn recht zu sichern. Ueberall ist er vielmehr gleich im Gegensatz zum Fatum in der angegebenen Weise fixirt. Aber daraus folgt, daß er auch nicht durch die Sünde beschränkt werden konnte. In dem genannten Gegensatze mußte von den Apologeten die Freiheit begriffen werden, wie es geschah; damit ist aber noch keineswegs gesagt, daß sie den Einfluß der Sünde auf die Freiheit negirt hätten. Die Vertheidigung der Freiheit des Willens gegenüber dem Fatalismus, schließt nicht schon in sich die Leugnung eines Einflusses der Sünde auf dieselbe. Daß dieser aber nicht zur Erscheinung kömmt, hat eben in jenem Gegensatz, in den der Begriff der Freiheit gestellt ist, seinen Grund. Ob aber letzterer bei ihnen durch die Gnade beschränkt sei oder nicht, soll sich aus dem Folgenden ergeben.

Wir bringen zu diesem Zwecke zuerst Justin's Anschauung über das Sittliche im Heiden- und Judenthume in seinem Verhältnisse zum Christenthum zur Erörterung.

Diejenigen Heiden, sagt er, welche mit Vernunft gelebt haben, sind Christen, auch wenn sie für Atheisten (ἄϑεοι) gehalten worden sind; wie z. B. bei den Hellenen Socrates, Heraclit und ihnen ähnliche; bei den Barbaren aber Abraham, Ananias, Azarias, Misael und Elias und viele andere. Dagegen sind diejenigen, welche vor dem Christenthum unvernünftig (ἄνευ λόγου) gelebt haben, Ruchlose und Feinde Christi und Mörder derer gewesen, welche mit Vernunft

lebten. Diejenigen aber, welche mit Vernunft gelebt haben, und leben, sind Christen und Furchtlose und Unerschrockene [1]).

In ähnlicher Weise spricht sich Justin auch über den Werth des Sittlichen im Judenthum aus. Trypho wirft die Frage auf, ob diejenigen Juden, welche zwar vor Christus, aber dem durch Moses gegebenen Gesetze gemäß gelebt hätten, gleich Jacob und Enoch und Noe einstens zum Leben auferstehen würden oder nicht (ζήσονται ὁμοίως τῷ Ιακὼβ ... ἐν τῇ τῶν νεκρῶν ἀναςάσει ἢ οὔ)? Darauf antwortet Justin: Wenn Ezechiel (14, 20) sage, selbst Noe, Daniel und Jacob würden, wenn sie um ihre Söhne und Töchter bäten, dieselben nicht erhalten, sondern jeder werde durch seine eigene Gerechtigkeit selig, so folge daraus, daß auch diejenigen selig würden, welche dem mosaischen Gesetze gemäß gelebt hätten. Denn was in dem Gesetze Moses befohlen sei, sei das von Natur Gute, Fromme und Gerechte (τὰ φύσει καλὰ καὶ εὐσεβῆ καὶ δίκαια); dieses sei nun wegen der Herzenshärte des Volkes zur Beobachtung noch besonders, d. i. positiv vorgeschrieben und auch von vielen unter dem Gesetz Stehenden befolgt worden. Diejenigen nun, welche das allgemein (τὰ καθόλου καλά) und von Natur und ewig Gute gethan, seien Gott wohlgefällig und werden durch Christus bei der Auferstehung gleich denen, die vor ihnen gerecht waren, wie Noe, Enoch, Jacob u. a., selig werden mit denen, welche Christus den Sohn Gottes erkennen und an ihn glauben [2]).

Darnach wird der Heide lediglich durch sich selig, der Jude ebenso durch seine eigene Gerechtigkeit, wie der Christ,

---

[1]) Apol. I, 46 p. 71.
[2]) Dialog. c. Tryph. c. 45 p. 140. 141.

der es aber durch die Gnade in Christo wird. Ist dies, muß man nun fragen, nicht der vollendetste Pelagianismus? und ist Justin sonach nicht „der erste Vorläufer des Pelagianismus"? [1]) — Keineswegs; man nehme die Stellen nur, wie sie zu nehmen sind. Was nämlich die zuerst angeführte betrifft, so will Justin der etwaigen Ausflucht und Entschuldigung der Heiden begegnen, alle Menschen vor Christus seien, weil dieser erst unter Kyrenios geboren worden und nachher unter Pontius Pilatus gelehrt habe, wegen ihrer Sünden zu entschuldigen (ἀνεύθυνοι), und könnten nicht zur Verantwortung gezogen werden, da sie ja von der Lehre Christi nichts gewußt. Dem gegenüber sagt nun Justin: Allen Menschen ist die Vernunft gemeinsam; alle können daher der Vernunft gemäß leben und sollen es auch; daher sind sie dafür verantwortlich. Wer daher mit Vernunft lebt, ist ein Christ und wird selig; wer dagegen nicht, ist ein Feind Christi und geht in's ewige Verderben. Aber ein Christ ist der nach der Vernunft lebende Heide nicht in dem vollen Sinne, wie der Christ, der an Christus, den Fleisch gewordenen Sohn Gottes glaubt, sondern nur in so weit, als er der zwar durch Sünde verdunkelten aber doch noch leuchtenden Vernunft gemäß lebt, die ein Werk Christi ist, und auf die er einwirkte noch ehe er menschliche Natur angenommen. „Christus, sagt Justin, ist der Erstgeborne Gottes und ist der Logos d. i. die Vernunft, an

---

[1]) **Lilienthal**, de Pelagianismo ante Pelagium, in den Miscellanea sacra, ed. J. G. **Walch**, Amstelod. 1744, p. 608, sieht die erste Stelle, in welcher Justin den natürlichen Kräften der Heiden mehr zutheile als sich gebühre, nur als eine solche an, welche den Verdacht des Pelagianismus errege, weil man die Väter über fraglichen Lehrpunct in mitiorem partem interpretiren müsse.

welcher das ganze Menschengeschlecht participirt" [1]). Was also Justin mit jener Stelle darthun will, und was ihr innerster Gedanke ist, ist dies, daß auch die Heiden vor Christus im Jenseits, obgleich sie das Christenthum nicht kannten, für ihre Handlungen verantwortlich seien und je nach deren Beschaffenheit den gebührenden Lohn dafür empfangen werden. Er legt sonach den Heiden in sittlicher Hinsicht nicht mehr sondern genau nur soviel bei, als Paulus in der bekannten Stelle Röm. 2, 13—16. Wie wenig Justin durch gedachte Stelle das christliche Erlösungswerk in seiner Nothwendigkeit zum Heile beschränken und ihm nur relative Bedeutung zuerkennen wollte, geht daraus hervor, daß er am Schlusse derselben auf die Nothwendigkeit der Incarnation Christi hinweist.

Eben so wenig schließt die zweite Stelle, welche von dem Werthe der Sittlichkeit der Juden spricht, die Gnade aus; ihr Sinn ist derselbe, wie der in der zuerst genannten; der Ausdruck aber, jeder werde durch seine Gerechtigkeit selig (*τῇ εαυτοῦ δικαιοσύνῃ, τῇ εαυτοῦ δικαιοπραξίᾳ*), hat in dem oben angegebenen Gegensatze, in den diese Anschauung gestellt ist, ihren Grund; eine Selbstgerechtigkeit in dem von Paulus bekämpften Sinne hat Justin damit keineswegs lehren wollen.

Zur Evidenz geht dies aus seiner Polemik gegen das Judenthum hervor, das sich eine absolute Geltung vindiciren will. Den ersten wesentlichen Mangel am Judenthum, ver-

---

[1]) *Τὸν Χριςὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν, καὶ προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μέτεσχε· καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες, Χριςιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν.* Apolog. I, 46 p. 71. Vgl. ibid. c. 5. 10. 12. 23. 32. Apolog. II, 7 und 9 p. 93. 94.

möge dessen es gar nicht die ausschließliche Religion der Menschheit sein könne, findet Justin in seiner nationalen Beschränktheit. Die Christen, sagt er, bekennen einen und denselben Gott wie die Juden; dagegen sei das auf Horeb promulgirte Gesetz das alte und nur der Juden Gesetz, während das der Christen das Gesetz Aller, d. i. ein allgemeines, universales sei. Dieses sei daher gegen das jüdische gegeben und hebe dasselbe sonach auf, mache ihm ein Ende; als dieses neue und letzte, ewig währende Gesetz sei uns Christus gegeben worden [1]). Was aber das den Juden gegebene positive Gesetz in Absicht auf seine Gerechtmachung betreffe, so sei Vieles davon dessen geradezu unfähig; so z. B. die Beschneidung. Gerade der Umstand, daß nur das männliche Geschlecht und nicht auch das weibliche dieselbe erhalten könne, sei ein Beweis, daß sie nur in symbolischer Weise, und nicht zu wirklicher Gerechtmachung (εἰς σημεῖον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἔργον δικαιοσύνης, οὐκ εἰς δικαιοσύνην) ertheilt worden sei. Denn Gott habe das weibliche Geschlecht so erschaffen, daß es wie das männliche Gerechtigkeit und Tugend üben könne. Zwar unterscheide sich der Mann durch die Geschlechtlichkeit vom Weibe, aber deshalb sei keines von beiden weder gerecht noch ungerecht, sondern wegen der Frömmigkeit und Gerechtigkeit [2]). Eben so wenig mache die leibliche Abstammung von Abraham gerecht vor Gott; auch nicht die äußere Beobachtung des Ceremonialgesetzes, der Festtage, des Sabbaths; und auch nicht die Erfüllung des mosaischen Gesetzes seinem ethischen Inhalte nach, weil dieselbe nur Selbstgerechtigkeit erzeuge. Justin nennt daher in

---

[1]) Dial. c. Tryph. c. 10. 11. p. 111. 112.

[2]) Ibid. c. 23 p. 123; c. 137 p. 228.

tadelndem Sinne die Juden *οἱ δικαιοῦντες ἑαυτούς* [1]). Die Rechtfertigung aus Selbstgerechtigkeit stellt er aber in Abrede, weil letztere nie eine vollkommene, sondern stets nur mangelhafte sei; in der Selbstgerechtigkeit sei daher der Mensch immer noch sündhaft, ja er werde es nur immer mehr, weil er das Gesetz weder qualitativ noch quantitativ vollständig erfülle, während das Gesetz dies doch verlange. Das ganze Menschengeschlecht, sagt er, wird als unter dem Fluche seiend erfunden. Denn verflucht ist nach dem Gesetze Moses Jeder, der nicht verharret in dem, was in dem Buche des Gesetzes geschrieben steht, damit er es thue (5 Mos. 27, 26). Keiner aber hat alles pünctlich gethan (*οὐδεὶς ἀκριβῶς πάντα ἐποίησεν*); sondern die Einen haben die Gebote mehr oder weniger beobachtet als die Andern. Wenn nun aber diejenigen, die unter diesem Gesetze stehen (d. i. die Juden), offenbar unter dem Fluche sind, weil sie nicht alle Gebote beobachtet haben (*διὰ τὸ μὴ πάντα φυλάξαι*), werden nicht noch viel mehr alle Heiden mit dem Fluche beladen sein, die Idololatrie, Päderastie treiben und andere Sünden verüben? Also Alle, die Heiden wie die Juden, sind unter dem Fluche der Sünde. Davon nun befreit der Mensch nicht sich selber; sein Heil kömmt nicht von ihm; er hat es allein von Gott zu hoffen und bei ihm zu suchen [2]). Das Heil beruht sonach auf der Gnade des Herrn. Dies spricht folgende Stelle ausdrücklich aus: Da ich das Gericht Gottes fürchte, will ich von Keinem aus dem

---

[1]) Ibid. c. 25 p. 123.

[2]) Ibid. c. 102 p. 197: *ἐπὶ Θεὸν τόν πάντα ποιήσαντα ἐλπίζειν δεῖ πάντας, καὶ παρ' ἐκείνου μόνου σωτηρίαν καὶ βοήθειαν ζητεῖν· αλλὰ μὴ ὡς τοὺς λοιποὺς τῶν ἀνθρώπων διὰ γένος, ἢ πλοῦτον, ἢ ἰσχὺν, ἢ σοφίαν νομίζειν δύνασθαι σώζεσθαι.*

Volke Israels die vorgefaßte Meinung haben, er könne nicht durch die Gnade des Herrn Sabaoth selig werden [1]).

Von jenem Fluche werden nun alle Menschen von Gott durch Christus erlöst, der ihn nach dem Willen des Vaters auf sich nimmt [2]). Der Grund der Seligkeit liegt sonach nicht pelagianisch im Menschen; dieser wird nicht lediglich aus und durch sich selbst selig, sondern durch Christus, und zwar ist dieser objective Grund sein Tod. Die Sünden der Menschen werden nicht getilgt durch das Blut der Böcke und Lämmer, sondern durch das Blut und den Tod Christi [3]). Und zwar ist er das Sühnopfer für alle Menschen; durch sein Blut werden alle Sünder aus allen Völkern gerettet, wenn sie Vergebung für ihre Sünde erlangt haben und nicht mehr sündigen [4]).

Aber der Tod Christi ist nur der objective Grund oder die reale Möglichkeit unserer Erlösung. Es ist daher die Frage, welches nach Justin der subjective sei, durch den die Erlösung eine wirkliche in uns wird. Er antwortet: Der Glaube durch das Blut Christi und seinen Tod [5]). Dazu kömmt noch die Reue oder Umkehr des

---

[1]) Ibid. cap. 64 p. 161: *οὐ φθάνω ἀποφαίνεσθαι περὶ οὐδενὸς τῶν ἀπὸ τοῦ γένους ὑμῶν, εἲ μή τις ἐςὶν ἀπὸ τῶν κατὰ χάριν τὴν ἀπὸ κυρίου σαβαὼθ σωθῆναι δυνάμενος.* Cap. 32 p. 129: *ἐλπίζων τινὰ ἐξ ὑμῶν δύνασθαι εὑρεθῆναι ἐκ τοῦ κατὰ χάριν τὴν ἀπὸ τοῦ κυρίου σαβαὼθ περιλειφθέντος [σπέρματος] εἰς τὴν αἰώνιον σωτηρίαν.*

[2]) Ibid. c. 94. 95 p. 192.

[3]) Ibid. c. 13 p. 113.

[4]) Ibid. c. 40 p. 137; c. 111 p. 205.

[5]) Ibid. c. 13 p. 113: *πίςις διὰ τοῦ αἵματος τοῦ Χριςοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ.*

Sinnes (*μετανοία*); als die beiden wesentlichen und nothwendigen subjectiven Bedingungen zur Erlangung der wirklichen Sündenvergebung nennt Justin daher stets Glaube und Reue; nur demjenigen, der an Christus als den Versöhner der Welt mit Gott glaubt und seine Sünden bereut, wird Sündenvergebung zu Theil. Instrumentaliter wird dieselbe aber vermittelt durch die Taufe; sie allein vermag als das Wasser des Lebens die Gläubigen und Reuigen zu reinigen [1]). Alle diese wesentlichen Momente der wirklichen Erlösung sind zumal in folgender Stelle enthalten: Christus, welcher der Erstgeborne aller Creatur ist, ist auch das Princip (*ἀρχή*) eines andern Geschlechtes geworden, das von ihm durch das Wasser und den Glauben und das Holz, welches das Geheimniß des Kreuzes enthält, wiedergeboren worden ist [2]). Was aber jenen Glauben betrifft, so ist es eben der in guten Werken sich bethätigende Glaube. Wer gewaschen ist durch das Wasser der Sündenvergebung, der muß sündelos leben [3]). Christus hüllt uns in das in der Taufe zubereitete Kleid der Unschuld nur ein, wenn wir an ihn, den Gekreuzigten glauben, und wenn wir seine Gebote halten [4]). Um dem etwaigen Vorwurfe, nach der Lehre der Christen habe Christus zum Heile des Menschengeschlechtes gekreuzigt werden müssen, und doch gäbe es unter ihnen so viele Uebertreter des Gesetzes, wohl deßhalb, weil sie nicht anders werden könnten,

---

[1]) Ibid. c. 14 p. 114: *τὸ βάπτισμα, τὸ μόνον καθαρίσαι τοὺς μετανοησάντας δυνάμενον, τοῦτό ἐστι τὸ ὕδωρ τῆς ζωῆς.*

[2]) Ibid. c. 138 p. 229.

[3]) Ibid. c. 44 p. 140: *λουσάμενοι τὸ ὕδωρ τῆς ἀφέσεως ἁμαρτιῶν, ἀναμαρτήτως λοιπὸν ζήσητε.*

[4]) Ibid. c. 116 p. 209: *ἐὰν πράξωμεν αὐτοῦ τὰς ἐντολάς.*

zu begegnen, beruft sich Justin auf die Freiheit und sagt, jedem Menschen sei die Freiheit angeboren; frei müsse daher der Mensch in die objective Erlösung eingehen und zwar durch Reue sich für die Aufnahme derselben empfänglich machen; haben nur alle Reue, so können alle, welche wollen, selig werden und von Gott Barmherzigkeit erlangen [1]). Aus all' diesen Stellen ist ersichtlich, wie sehr Justin für die subjective Vermittlung der im Tode Christi beruhenden Erlösung die menschliche Freiheit in Anspruch nimmt.

Aber es ist nun die Frage, ob der menschliche Wille es allein sei, der sich das objective Werk der Erlösung nehme und aneigne, ob die wirkliche Aufnahme des Menschen zu Gnaden ihm als Lohn, als meritum für seine Reue ertheilt werde [2]), und ob also die Aneignung der in der Erlösung Christi gegebenen Gerechtigkeit, und damit das gute Werk die alleinige That des freien Willens sei [3]).

Wir stehen nicht an, diese Frage verneinend zu beant-

---

1) Ibid. c. 141 p. 231: *εἂν μετανοήσωσι, πάντες βουλόμενοι τυχεῖν τοῦ παρὰ τοῦ Θεοῦ ἐλέους δύνανται, καὶ μακαρίους αὐτοὺς ὁ λόγος προλέγει* (Ps. 31, 2).

2) Dial. c. Tryph. c. 47 p. 143: *ἡ γὰρ χρηςότης καὶ ἡ φιλανθρωπία τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ἄμετρον τοῦ πλούτου αὐτοῦ τὸν μετανοοῦντα ἀπὸ τῶν ἁμαρτημάτων ὡς δίκαιον καὶ ἀναμάρτητον ἔχει.*

3) Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche, Bonn, 1850, S. 310. 311 sagt: Von Justin werde anstatt des mystisch-psychologischen Begriffes des Glaubens der sittliche Begriff des Glaubens und der guten Werke untergeschoben. Damit aber (!) überwiege die sittliche Bethätigung der eigenen menschlichen Kraft die Bestimmung des Menschen durch Gott, und die göttliche That sei im Wesentlichen auf die Aufstellung der sittlichen Regel beschränkt. Daran schließe sich im Widerspruch mit der durch Christus bewirkten Sündenvergebung die Vorstellung, daß dieselbe eben durch das gerechte Leben, durch die Gesetzeserfüllung verdient werde.

worten und vielmehr zu behaupten, nach Justin bedürfe der Mensch zur subjectiven Vermittlung der objectiven Gerechtigkeit der göttlichen Gnade d. i. des göttlichen Beistandes; wohl ist es der freie Wille des Menschen, der das Gute thut, aber er thut es nicht ohne die Gnade, sondern mit ihr und durch sie.

Justin verbindet mit dem Ausdrucke Gnade (χάρις) einen verschiedenen Begriff, wiewohl die Grundbedeutung stets dieselbe ist. Zuerst bezeichnet er damit das Erlösungswerk Christi in seiner Objectivität. Dasselbe hat nämlich seinen Grund einzig und allein im freien Willen Gottes, in seiner Liebe; die Erlösung ist nicht, als ob Gott ihrer für sich bedurfte; sie ist durch Christus vollbracht worden, da wir Sünder waren: sie ist also aus Gnade, ist ein Gnadengeschenk. In diesem Sinne heißt es bei ihm: Durch die von unserm Christus nach dem Willen seines Vaters verliehene Gnade haben wir allen Sündenschmutz, den wir an uns hatten, abgelegt [1]). Das Eine Werk Christi wird aber von Justin nicht blos nach seiner eigentlichen oder im engern Sinne erlösenden, sondern auch nach seiner lehrenden Seite betrachtet. Daher bei ihm auch die Lehre Christi, wodurch die Unwissenheit aufgehoben wird, Gnade heißt. Unterlasset es, sowohl euch selbst als auch diejenigen, welche euch angehören, zu täuschen und in Irrthum zu führen, und lernet von uns, die wir weise geworden durch die Gnade Christi (d. h. was wir an Wahrheit wissen und wodurch wir weise sind, ist durch die Gnade

---

[1]) L. c. c. 116 p. 209: *διὰ τῆς παρὰ τοῦ ἡμετέρου Ιησου κατὰ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ χάριτος τὰ ῥυπαρὰ πάντα ἃ ἠμφιέσμεθα κακὰ ἀπεδυσάμεθα.* Vgl. c. 95 p. 192.

Christi [1]. Aber damit, daß der Mensch die Wahrheit als zu erkennende vor sich hat, ist noch nicht gegeben, daß er sie auch wirklich erkennt und daß diese wirkliche Erkenntniß eine wahre, adäquate sei. Hiezu bedarf er der erleuchtenden Gnade, jener göttlichen Thätigkeit, wodurch er in's Verständniß der christlichen Wahrheiten eingeführt wird. Dieser Begriff von Gnade ist in folgenden Stellen ausgedrückt. Ich will euch die Schriften erklären; doch ist es nicht mein Bemühen, mit künstlichen Worten zu prunken; denn nicht steht mir eine solche Kraft zu Gebote, sondern die Gnade allein ist mir von Gott zum Verständniß seiner Schriften zu Theil geworden; an dieser Gnade ermahne ich alle umsonst und in reichlichem Maaße Antheil zu nehmen, damit ich nicht deßhalb dem Gerichte verfalle, welches einstens Gott der Schöpfer des All's durch meinen Herrn Jesus Christus halten wird [2]. Glaubt ihr, daß wir je dieses in den Schriften hätten begreifen können, wenn wir nicht durch den Willen Gottes die Gnade der Erkenntniß empfangen hätten? [3] Wenn Einer nicht von Gott die große Gnade empfangen hat, das von den Propheten Verkündete und Gethane zu verstehen, so wird es ihn offenbar nichts nützen, ihre Reden und Thaten zu erzählen, wenn er nicht auch Rechenschaft darüber geben kann [4]. Uns hat Christus Alles

---

1) Dial. c. Tr. c. 32 p. 130: *καὶ παρ' ἡμῶν μανθάνοντες τῶν σοφισθέντων ἀπὸ τῆς τοῦ Χριςοῦ χάριτος.*

2) Ibid. c. 58 p. 154: *οὐδὲ γὰρ δύναμις ἐμοὶ τοιαύτη τίς ἐςιν, ἀλλὰ χάρις παρὰ θεοῦ μόνη εἰς τὸ συνιέναι τὰς γραφὰς αὐτοῦ ἐδόθη μοι.*

3) Ibid. c. 119 p. 211: *οἴεσθε ἂν ἡμᾶς ποτέ νενοηκέναι δυνηθῆναι ἐν ταῖς γραφαῖς ταῦτα, εἰ μὴ θελήματι τοῦ θελήσαντος αὐτὰ ἐλάβομεν χάριν τοῦ νοῆσαι.*

4) Ibid. c. 92 p. 189.

geoffenbart, was wir aus den Schriften durch seine Gnade erkannt haben, indem wir ihn als den Erstgebornen Gottes (πρωτότοκον τοῦ Θεοῦ) und als den vor allen Geschöpfen seienden kennen lernten, als den Sohn der Patriarchen, da er durch die Jungfrau aus ihrem Geschlechte Fleisch geworden ist [1]. Wo diese Gnade der Erkenntniß nicht leuchtet, ist nur Irrthum. Vielen Menschen schienen die alttestamentlichen Institutionen unvernünftig und Gottes nicht würdig zu sein, weil sie die Gnade der Erkenntniß nicht empfangen, daß Gott das sündigende und an der Seele kranke jüdische Volk (τὸν λαὸν πονηρευόμενον καὶ ἐν νόσῳ ψυχικῇ ὑπάρχοντα) durch jene Satzungen (διδάγματα) zur Buße und Besserung berufen habe [2]. Was ihr nicht verstanden habt, das lernet von denen, welche die Gnade von Gott erhalten haben, nämlich von uns Christen [3]. Die Gnade der Erleuchtung wird aber in der Taufe zu Theil, daher die Täuflinge auch die Erleuchteten genannt wurden und die Taufe das Sacrament der Erleuchtung (ὁ φωτισμός) [4]. Als subjective Bedingung zur Erlangung dieser Gnade verlangt Justin, daß der Mensch ihr die Bosheit nicht entgegensetze. Wegen eurer Bosheit, sagt er zu Trypho, hat Gott euch das Vermögen, seine Weisheit in seinen Worten zu erkennen, verborgen, nur Einige ausgenommen, denen er nach der Gnade seiner Barmherzigkeit, wie Jesaias (1, 9) sagt, den Saamen zum Heile zurückgelassen hat, damit euer Geschlecht nicht gänzlich wie das der Sodomiter und Gomorrhäer zu Grunde gehe [5].

---

1) Ibid. c. 100 p. 195.
2) Ibid. c. 30 p. 127.
3) Ibid. c. 78 p. 176.
4) Apolog. I, 61 p. 80: καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λοῦτρον φωτισμός, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων.
5) Dial. c. Tryph. c. 55 p. 150.

Hat Justin die Gnade der Erleuchtung als eine für die menschliche Intelligenz nothwendige gelehrt, wenn sie zur wahren Erkenntniß gelangen soll, so wäre es in der That sehr auffallend, wenn seine Anschaunng weiter dahin ginge, der Wille bedürfe zur Vollbringung des Guten oder der guten Werke des göttlichen Beistandes nicht. Denn was von der Intelligenz in dieser Hinsicht gilt, muß auch vom Willen gelten. Es ist nicht abzusehen, warum die Erkenntniß, um zur richtigen Einsicht in die objectiv gegebene Wahrheit zu gelangen, der Gnade bedürfe, der Wille aber zur Vollbringung des Guten oder der guten Werke, d. h. zur Auswirkung der Gerechtigkeit, also in der Aneignung der Erlösung ihrer eigentlich soteriologischen Seite nach, nicht? Die Annahme des Ersteren und die Leugnung des Letzteren, dieser Widerspruch findet sich erst im Pelagianismus. Die Gnade als göttlichen Beistand des Willens zur Bethätigung der Gerechtigkeit lehrt aber Justin, wenn er sagt: Wir bringen gemeinschaftliche Gebete (im öffentlichen Gottesdienste) sowohl für uns als für den Erleuchteten (Getauften) dar, sowie für alle andern, wo immer sie sein mögen, mit inbrünstigem Herzen, damit wir, nachdem wir die Wahrheit kennen gelernt haben, gewürdigt werden, auch in den Werken als gute Verwalter und Beobachter der Gebote erfunden zu werden, damit wir das ewige Heil erlangen mögen [1]. Der Gedanke, der in diesen Worten klar ausgesprochen ist, ist kein anderer als dieser: Um selig zu

---

[1]) Apolog. I, 65 p. 82: *κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι ὑπέρ τε ἑαυτῶν καὶ τοῦ φωτισθέντος, καὶ ἄλλων πανταχοῦ πάντων εὐτόνως, ὅπως καταξιωθῶμεν τὰ ἀληθῆ μάθοντες, καὶ δι᾽ ἔργων ἀγαθοὶ πολιτευταὶ, καὶ φύλακες τῶν ἐντεταλμένων εὑρεθῆναι, ὅπως τὴν αἰώνιον σωτηρίαν σωθῶμεν.*

[illegible]

[illegible] Wahrheiten mehr allgemeinen Raum, [illegible] und zum Theile auch [illegible]

[1] [illegible] Sinne heißt es l. c. cap. 16 p. 53: οἱ δ' ἂν [illegible] ὡς ἐδίδαξε, γνωριζέσθωσαν μὴ ὄντες [illegible] τὰ τοῦ Χριστοῦ διδάγματα· οὐ [illegible] τοὺς καὶ τὰ ἔργα πράττοντας σω[illegible] (ὁ Χριστός).

[2] Dialog. c. Tryph. c. 30 p. 128: ... παρακαλοῦμεν, ἵνα [illegible] Θεὸν δι' αὐτοῦ (i. e. Χριστοῦ), ἄμωμοι [illegible] ἐκεῖνον καὶ λυτρωτὴν καλοῦμεν.

Vorstellungen im offenbaren und nächsten Widerspruche lagen. Dahin gehören die Lehren von Gott, Christus, der Entstehung der Welt, von der Freiheit des menschlichen Willens als dem subjectiven Principe der Sittlichkeit, von der Unsterblichkeit der Seele und einer einstigen Vergeltung. Da ferner das Christenthum als neue, göttliche Wahrheit sich ankündigte, mußte hiefür das Princip nachgewiesen, anderseits aber angegeben werden, unter welchen Bedingungen der Mensch zu dieser einzig wahren Gotteskenntniß gelangen könne. Man sieht, daß es sich zunächst um das Christenthum in seiner reinen Objectivität und um seine Wahrheit handelte, weniger aber oder gar nicht um den subjectiven Heilsproceß; desto sparsamer und nur gelegentlich sind daher die Erörterungen der Apologeten über diesen Punkt. Wie konnte es auch anders sein? Wie sollten da die subjectiv soteriologischen Probleme gelöst sein, wo es sich um die Wahrheit des Christenthums, also um seine Existenz vorerst handelt? Das Zurücktreten der subjectiv soteriologischen Fragen ist daher in der Natur der Sache gelegen; und wenn dieselben bei Justin angeregt werden, bei den übrigen Apologeten aber so gut als nicht, so hat dieß seinen Grund in seiner Apologie gegen das Judenthum.

Die Nothwendigkeit der Gnade könnte man bei Justin zunächst in der mit der Sündhaftigkeit gegebenen Schwäche des Willens suchen wollen. Aber hier stoßen wir auf einen durchaus streitigen Punct. Die Lehre von einer Erbsünde wird nämlich dem Justin als Bestandtheil seines christlichen Bewußtseins geradezu abgesprochen; nach ihm würden vielmehr die Menschen noch immer mit derselben Integrität geboren, welche den Protoplasten anerschaffen wurde; denn

das göttliche Ebenbild sei unzerstört geblieben [1]). Untersuchen wir, ob diese Behauptung die Wahrheit für sich habe. Justin führt in der ersten Apologie die Taufe als das Sacrament der Wiedergeburt an. Als Grund dieser heiligen Handlung, fährt er sodann fort, haben wir von den Aposteln folgenden kennen gelernt. Da wir von unserer ersten Geburt nichts wissen und also mit Nothwendigkeit in Folge der Zeügung unserer Eltern geboren worden und in verderbten Sitten und schlechter Erziehung aufgewachsen sind, so wird, damit wir nicht Kinder der Nothwendigkeit und Unwissenheit bleiben, sondern der Freiheit und Erkenntniß (werden), und Vergebung für unsere begangenen Sünden in dem Wasser erhalten, über denjenigen, welcher wiedergeboren werden will, und Reue empfindet über die Sünden, die wir vorher begangen haben, der Name des Vaters des All's und Gottes des Herrn ausgesprochen u. s. w. [2]).

---

1) **Semisch**, Justin der Martyrer, II. Theil, S. 392—403.

2) Apolog. I, 61 p. 80: *Καὶ λόγον δὲ εἰς τοῦτο* [sc. *τὸ λουτρόν*] *παρὰ τῶν ἀποςόλων ἐμάθομεν τοῦτον. ἐπειδὴ τὴν πρώτην γένεσιν ἡμῶν ἀγνοοῦντες, κατ' ἀνάγκην γεγεννήμεθα ἐξ ὑγρᾶς σπορᾶς κατὰ μίξιν τὴν τῶν γονέων πρὸς ἀλλήλους, καὶ ἐν ἔθεσι φαύλοις καὶ πονηραῖς ἀνατροφαῖς γεγόναμεν, ὅπως μὴ ἀνάγκης τέκνα μηδὲ ἀγνοίας μένωμεν, ἀλλὰ προαιρέσεως καὶ ἐπιςήμης, ἀφέσεώς τε ἁμαρτιῶν ὑπὲρ ὧν προημάρτομεν τύχωμεν ἐν τῷ ὕδατι, ἐπονομάζεται τῷ ἑλομένῳ ἀναγεννηθῆναι, καὶ μετανοήσαντι ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις, τὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου Θεοῦ ὄνομα.* Semisch erklärt diese Stelle also: Dieselbe rede von einer Geburt nach dem Fleische, welche, wie sie selbst (für die Gebornen) ein nothwendiger und dem Wissen entzogener Akt sei, auch den **Ausgangspunkt eines Lebens voller Unwissenheit und (sittlichen) Unfreiheit, voller Sünde und Irrthum** bilde; sodann von einer Geburt nach dem Geiste, welche die Unwissenheit und Unfreiheit aufhebe, die

Also — 1) weil wir von Geburt aus Kinder der Nothwendigkeit und Unwissenheit sind, und 2) weil wir unter dem Sittenverderbniß und schlechter Erziehung aufwachsen, ist uns die Taufe nothwendig, durch deren Empfang wir, wenn wir uns dafür empfänglich gemacht haben, Kinder der Freiheit und Erkenntniß werden. Mit der Angabe des ersten Grundes für die Nothwendigkeit der Taufe lehrt aber Justin offenbar, daß von Geburt an schon, wozu noch die schlechte Erziehung und verderbte Sitten kommen, der Mensch kein Kind der Erkenntniß und Freiheit sei, d. h. er weiß von einem Verderbniß, das zufolge der Zeugung auf den Menschen übergeht. Freilich sind die Worte ein noch unvollkommener Ausdruck für den Begriff der Erbsünde, wie er *jetzt* entwickelt und genau bestimmt vorliegt, aber man sieht doch mit Bestimmtheit so viel daraus, daß damit ein Verderbniß, eine Unvollkommenheit gemeint ist, die schon von

---

Sünde kraft der Vergebung hinwegnehme und uns den vollen Besitz und Gebrauch der Erkenntniß und Freiheit zuwende. In welchem Sinne aber die physische Geburt als der Ausgangspunct eines Lebens voller Unwissenheit und Unfreiheit, als der Beginn eines von der Sünde befleckten Daseins dargestellt werde, sei in *dem Zwischensatz* (?) *ἐν ἔθεσι φαύλοις καὶ πονηραῖς ἀνατροφαῖς* enthalten; *wir seien*, so lange uns die Geburt des Geistes fehle, *Kinder der Nothwendigkeit und Unwissenheit, weil wir unter dem Einflusse einer schlechten Erziehung und verderbter Sitten stehen*. Diese Erklärung wäre eine richtige, wenn die Worte *καὶ ἐν ἔθεσι* u. s. w. wirklich einen erklärenden Zwischensatz bildeten; in diesem Falle müßte der vermeintliche Zwischensatz aber ein Conjunctions- oder Participialsatz sein. Indem aber die Worte *ἐν ἔθεσι* mit *καὶ* an das vorige angereiht werden, geht hervor, daß sie einen neuen Grund zum ersten, also einen zweiten für die Nothwendigkeit einer geistigen Wiedergeburt hinzufügen. — Wir glauben nicht, den in diesem Stücke, wie man meint, pelagianisirenden Justin „wider Willen orthodox gemacht zu haben“.

Geburt an in dem Menschen ist. Es wäre in der That auffallend, wenn ihm die Erbsünde ein „fremder" Begriff wäre. Justin führt die angegebene Begründung der Nothwendigkeit der Taufe ausdrücklich auf die apostolische Lehre zurück. Nun kannte er nicht blos die Evangelien, sondern auch die Briefe Pauli, also auch den Römerbrief, was viele Stellen im Dialoge mit Tryphon schlagend beweisen [1]; wie sollte ihm nun die Erbsünde ein schlechthin fremder Begriff sein? Der weitere Umstand, daß von Vergebung der Sünden, die der Mensch vor der Taufe begangen hat (ἄφεσις ἁμαρτιῶν ὑπὲρ ὧν προημάρτομεν), also von persönlichen Sünden die Rede ist, kann die bereits gegebene Erklärung genannter Stelle nicht zu nichte machen; die zu vergebende Sünde stellt sich eben zunächst als eine persönliche dar, indem Justin hier nicht die Taufe der Kinder, sondern der Erwachsenen im Auge hat, welche alle der Erfahrung gemäß in die Erbsünde durch den freien Willen eingehen und sie so zur persönlichen machen. Auch muß der Gegensatz, in den die Sünde bei Justin überhaupt gestellt ist, in Rechnung gebracht werden. Daher schließen auch jene Stellen, welche besagen, alle Menschen hätten, da sie Adam und Eva (in der Sünde) nachgeahmt, sich den Tod zugezogen [2], das Menschengeschlecht sei von Adam an dem Tode und der Verführung der Schlange verfallen, da ein jeder durch seine

---

1) Semisch, Justin d. M. I. Th. S. 7 ff.

2) Dial. c. Tryph. c. 124. p. 217: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὀνειδίζει τοὺς ἀνθρώπους, τοὺς καὶ Θεῷ ὁμοίως ἀπαθεῖς καὶ ἀθανάτους, ἐὰν φυλάξωσι τὰ προστάγματα αὐτοῦ, γεγενημένους, καὶ κατηξιωμένους ὑπ' αὐτοῦ υἱοὺς αὐτοῦ καλεῖσθαι, καὶ οὗτοι ὁμοίως τῷ Ἀδὰμ καὶ τῇ Εὔᾳ ἐξομοιούμενοι, θάνατον ἑαυτοῖς ἐργάζονται.

eigene Schuld gesündigt habe [1]), die Erbsünde nicht aus und negiren die Beziehung der wirklichen Sünde zur Erbsünde nicht schlechthin. Fände dies Letztere wirklich statt und wäre es Lehre Justin's, daß auch jetzt noch der Mensch rein wie der erste von der Sünde geboren werde, so ließe sich nicht begreifen, wie er von Christus mit Nachdruck sagen konnte und mochte: er allein sei ein tadelloser und gerechter Mensch [2]), er allein sei fleckenlos und ohne Sünde [3]), was nicht blos von wirklichen oder persönlichen Sünden zu verstehen ist, da er anderwärts sich näher dahin erklärt, Christus sei ohne Sünde von der Jungfrau aus dem Geschlechte Abrahams geboren worden [4]). Damit ist indirect ausgesprochen, daß die andern Menschen mit Sünde geboren sind. Wiewohl nun von Justin die Nothwendigkeit der Gnade nicht ausdrücklich durch die in Folge der angebornen Sündhaftigkeit entstandene Schwäche des Willens begründet ist, so hindert doch nichts, diesen Grund anzuführen, da er von einer Erbsünde weiß. Denn die Argumentation: nach Justin ist das göttliche Ebenbild im Menschen unzerstört geblieben, indem er noch die Vernunftkraft, und ebenso die Willenskraft als

---

[1]) Ibid. c. 88 p. 186: *ὁ γένος τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ὑπὸ θάνατον καὶ πλάνην τὴν τῆς ὄφεως ἐπεπτώκει, παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἑκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου.*

[2]) Ibid. c. 17. p. 117: *μετὰ γὰρ τὸ σταυρῶσαι ὑμᾶς ἐκεῖνον* (i. e. *Χριστὸν*) *τὸν ἄμωμον καὶ δίκαιον ἄνθρωπον, δι' οὗ τῶν μωλώπων ἴασις γίνεται κ. τ. λ.*

[3]) Ibid. c. 110. p. 204: *μαρτυρούμεθα ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, σύν τῷ δικαιοτάτῳ καὶ μόνῳ ἀσπίλῳ καὶ ἀναμαρτήτῳ Χριστῷ, ὅτι ἀπὸ γῆς αἱρόμεθα.*

[4]) Ibid. c. 23. p. 123: *μετὰ τὸν κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ Θεοῦ δίχα ἁμαρτίας τῆς ἀπὸ γένους τοῦ Ἀβραὰμ παρθένου γεννηθέντα υἱὸν Θεοῦ Ιησοῦν Χριστόν.*

Wahlfreiheit besitzt, also wird der Mensch noch mit derselben Integrität geboren, welche den Protoplasten anerschaffen worden, und ist die Erbsünde Justin ein fremder Begriff, ist falsch; denn sie beruht auf der sonderbaren Voraussetzung, der Kirchenvater müßte, wenn er die Erbsünde gelehrt hätte, in diesem Stücke, so wie über das göttliche Ebenbild im Menschen lutherisch gedacht haben. Dieß hat nun allerdings Justin nicht gethan; aber folgt denn daraus, daß er deßhalb von keiner Erbsünde gewußt? Nur durch ein Unrecht behält man in diesem Punkte Recht gegen ihn [1].

Was weiterhin das Verhältniß betrifft, in welches Justin die Gnade zur Freiheit setzt, so soll er auch hierin der erste Vorläufer des Pelagianismus sein [2]. Zum Beweise hiefür beruft man sich auf folgende Stelle: Daß wir anfangs geboren wurden, war nicht unser Werk; daß wir aber Demjenigen folgen, was Gott lieb ist, indem wir durch die vernünftigen Kräfte, die er uns geschenkt hat, es wählen, das überzeugt und führt uns zum Glauben [3]. Hiernach

---

[1]) Aus demselben Grunde, weil nämlich als Folge des Sündenfalles nicht der Verlust des göttlichen Ebenbildes anerkannt, sondern auch nach der Sünde noch die Willensfreiheit im Menschen gelehrt werde, schleudert Daniel (Tatian der Apologet, Halle 1837. S. 200) namentlich auf die griechische Kirche dieser Zeit den Vorwurf einer semipelagianisirenden Richtung. So kann man freilich die Behauptung wagen, kein Repräsentant der griechischen Kirche aus dem zweiten Jahrhundert könne auch nur im Entferntesten als Vorläufer der spätern Lehre von der Erbsünde und der Verderbtheit der menschlichen Natur angesehen werden.

[2]) Semisch, a. a. O. II, 459. 460.

[3]) Apolog. I, 10. p. 49: *τὸ μὲν γὰρ τὴν ἀρχὴν γένεσθαι, οὐχ ἡμέτερον ἦν· τὸ δ' ἐξακολουθῆσαι οἷς φίλον αὐτῷ αἱρουμένους δι' ὧν αὐτὸς ἐδωρήσατο λογικῶν δυνάμεων, πείθει τε καὶ εἰς πίστιν ἄγει ἡμᾶς.*

sind die geistigen Kräfte oder die Natur des Geistes als solche von Gott, aber der Gebrauch derselben, ihre Bethätigung ist die That des Menschen. Das Vermögen zu wollen ist von Gott, das wirkliche Wollen aber ist Sache des Menschen. Diese Bestimmung nun, daß das Gute eigene freie Willensthat des Menschen sei, dagegen die Kraft dazu von Gott abgeleitet werde, sei in der Hauptsache keine andere, als die spätere pelagianische über das Verhältniß zwischen der göttlichen Gnade und der sittlichen Selbstthätigkeit des Menschen, wonach bekanntlich die Possibilität oder das Vermögen zu wollen (posse, possibilitas) von Gott herrührt, das Wollen aber (velle, voluntas) und das Werk (esse, actio, opus bonum) dem Menschen gehört, so daß das Lob des Menschen in seinem Wollen und Thun des Guten besteht, Gottes Lob aber nur darin, daß er die possibilitas voluntatis et operis geschenkt hat [1]). Allein diese Behauptung ist entschieden falsch. Scheinen auch die in beiden Stellen ausgesprochenen Gedanken große Verwandtschaft miteinander zu haben, so ist dieß nur zufolge einer äußerlichen Betrachtung; sieht man jedoch auf den Zusammenhang, in dem jede steht, so ist es bei beiden ein verschiedener. Wenn Pelagius sagt, das Können sei von Gott, das Wollen und Handeln aber gehöre dem Menschen, so schließt er damit die Gnade als göttlichen Beistand des Willens aus und vindicirt das gute Werk dem Menschen allein, und Gott nur insofern, als der Mensch das Vermögen dazu von Gott hat und er nicht wollen könnte, wenn Gott nicht stets die Possibilität erhielte. Justin dagegen will, wenn er sagt, unsere anfängliche Geburt sei

---

[1]) Augustin., de grat. Christ. 4, 5. De nat. et grat. 45, 53.

nicht unser Werk, das Wollen aber des Gottwohlgefälligen oder die Bethätigung der durch die Geburt erhaltenen Kräfte gehöre uns an, damit den Satz von der einstigen Vergeltung motiviren. Der Sinn der Stelle ist also: Der Mensch erlangt einst bei Gott, wenn er das ihm Wohlgefällige wählt, Seligkeit; denn er ist kein nothwendiges Wesen; der Nothwendigkeit ist er nur seiner Geburt und seinen Anlagen nach unterworfen; der Gebrauch der natürlichen Kräfte aber hängt von seiner Freiheit ab. Wie soll nun hier das Verhältniß der Gnade zur Freiheit pelagianisch bestimmt sein? Es handelt sich ja gar nicht um dieses Verhältniß; nirgends nennt Justin unser Geschaffensein aus Nichts durch Gott und die damit gesetzte Nothwendigkeit unseres Seins oder unserer Natur eine Gnade im Sinne des Pelagianismus; erst diesem gehört die Behauptung an, Gott schenke unserm Wollen und Thun stets die Gnade, da er uns immer das Wollen-können gebe, oder wir bedürften stets der Gnade, da wir nicht wollen und handeln könnten, wenn uns Gott nicht stets das Vermögen hiezu schenken würde. Justin dagegen sagt, nach unserer Natur unterliegen wir der Nothwendigkeit; als was und wie wir geschaffen sind, das sind wir nothwendig; aber die Bethätigung, das Wollen und Handeln ist unser Werk; aber auch hiezu bedürfen wir der göttlichen Gnade, d. h. eines adjutorium divinum voluntatis. Die Stelle Justin's hat sonach mit der des Pelagius nichts gemein; dort ist die Gnade, um die es sich indessen gar nicht handelt, anerkannt, hier aber ist sie ausdrücklich geleugnet und ist zu diesem Zwecke das Verhältniß in der angegebenen Weise bestimmt. Auch ist es, wie man schon aus dem Gesagten sieht, nicht richtig, wenn man sich zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen

Gnade und Freiheit nach Justin auf genannte Stelle beruft, weil sie nicht apologetischen, sondern dogmatischen Characters sei; sie ist vielmehr ebenso apologetisch als andere Stellen, welche vom freien Willen des Menschen handeln. Freilich ist der Gegensatz in diesen letzteren klar ausgesprochen [1]), während er in der fraglichen Stelle etwas versteckt zu Grunde liegt; aber er läßt sich mit Leichtigkeit, und ohne daß man ihr Zwang anthut, ebenso klar herausstellen, und lautet dahin: Der Mensch ist nicht von Geburt oder Natur in sittlicher Hinsicht so, wie er ist, oder so, daß er nicht anders sein könnte, als er ist; so ist er nur seiner Natur, seinen Anlagen nach; er muß nicht gut oder böse handeln nach einem fatalistischen Decrete; er kann gut oder böse handeln und das Eine wie das Andere thut er wirklich mit freiem Willen; eben deßhalb wartet auf ihn eine dereinstige Vergeltung, was nicht der Fall sein könnte, wenn die menschlichen Handlungen von einer Nothwendigkeit beherrscht wären. Man darf also auch hier den Gegensatz, in dem unsere Stelle steht, bei ihrer Interpretation nicht unberücksichtigt lassen.

Eine pelagianische oder semipelagianische Auffassung des Verhältnisses zwischen Gnade und Freiheit lassen auch diejenigen Stellen nicht zu, in denen die menschlichen Handlungen als Object der göttlichen Präscienz bezeichnet werden. Der allen gemeinsame Gedanke ist: Gott weiß das Zukünftige und darunter auch die menschlichen Handlungen voraus; gemäß dieser Präscienz bereitet Gott jedem Menschen den ihm gebührenden Lohn [2]). Der Sinn hievon ist aber nicht,

---

1) Man s. z. B. Apol. I, 43. p. 69; II, 7. p. 93.

2) Dial. c. Tryph. c. 16. p. 117: *προγνώστης τῶν γίνεσθαι μελλόντων ἦν καὶ ἐστὶν ὁ Θεὸς, καὶ τὰ ἄξια ἑκάστῳ προετοιμάζων.*

Gott bereite einem Jeden sein zukünftiges ewiges Loos blos auf Grund der von ihm vorausgewußten Handlungen, bereite somit die ewige Seligkeit als Lohn für die menschlichen Handlungen, oder secundum praevisa merita, so daß ihm der Begriff der Prädestination in dem der Präscienz aufginge. Dem widerspricht schon der oben erkannte Satz, daß der Wille das Gute nur mit der Gnade, aber nicht ohne sie thue. Noch einleuchtender wird aber die Wahrheit unserer Behauptung, wenn wir die Beziehung nicht übersehen, in der Justin von einer Präscienz menschlicher Handlungen spricht. Zunächst ist ihm die Präscienz nicht die Ursache, daß die vorausgewußten menschlichen Handlungen entstehen; sie schließt für diese keine Nothwendigkeit in sich, als ob sie geschehen müßten, weil Gott sie voraus weiß; die göttliche Präscienz weiß die menschlichen Handlungen als freie voraus. Was Justin also sagen will, ist dies: Wiewohl Gott die menschlichen Handlungen voraussieht, und dieselben unfehlbar gewiß eintreten werden, so geschehen sie doch nicht mit Nothwendigkeit, sondern mit Freiheit des Menschen. Auf die Freiheit des Menschen im Gegensatz zur Nothwendigkeit des Fatums wird also der Accent gelegt und an einen Ausschluß der Gnade ist nicht zu denken. So in folgenden Stellen. Wenn das Wort Gottes voraussagt, daß unfehlbar gewiß einige Engel und Menschen werden gestraft werden, so sagt er es deßhalb vorher, weil Gott voraussah, daß sie beharrlich böse sein würden, aber nicht deßhalb, weil er sie so erschaffen [1]). Sie werden nicht durch Gottes Schuld (οὐκ αἰτίᾳ τοῦ Θεοῦ), sondern durch ihre eigene böse, und deßhalb werden sie als solche von Gott vorher-

---

[1]) Dial. cum Tryph. c. 141. p. 231.

erkannt [1]). Daher ist Keinem von vornherein und absolut die göttliche Barmherzigkeit entzogen; alle, welche wollen, können sie erhalten, wenn sie nämlich Buße thun [2]). Wenn wir sagen, die zukünftigen Dinge seien vorausgesagt worden, so behaupten wir nicht, daß sie mit Nothwendigkeit geschehen (οὐ διὰ τὸ εἱμαρμένης ἀνάγκῃ πράττεσθαι λέγομεν); sondern da Gott die zukünftigen Handlungen aller Menschen voraussieht, und da es bei ihm, der einem Jeden nach Verdienst seiner Handlungen vergelten will, Gesetz ist, daß auch von ihm nach Verdienst der Handlungen wirklich vergolten wird, so sagt er es durch seinen prophetischen Geist voraus und ruft es dem Geschlechte der Menschen in Erinnerung, und zeigt so, daß sie ihm am Herzen liegen und daß er für sie sorge (προνοεῖται αὐτῶν) [3]). Die göttliche Präscienz erscheint hier als Vorsehung. Ist die Zahl der von Gott vorausgekannten Guten und Tugendhaften erfüllt, so tritt die ewige Herrschaft Christi ein [4]). Da diese Zahl noch nicht voll ist, hat Gott das Weltgericht bis heute auch nicht eintreten lassen; denn er weiß, daß noch täglich Einige im Namen seines Christus unterrichtet werden und den Weg des Irrthums verlassen [5]). Satanas wird mit seinem Anhange und den Menschen, die ihm folgen, in's Feuer geworfen werden, um für die Ewigkeit (τὸν ἀπέραντον αἰῶνα) gestraft zu werden. Wenn Gott dieß seither verzögert und noch nicht gethan hat, so geschah es wegen des menschlichen

---

1) Ibid. c. 140. p. 230. 231.
2) Ibid. c. 141. p. 231. 232.
3) Apol. I, 44. p. 70.
4) Ibid. c. 45. p. 70.
5) Dial. c. Tryph. c. 39. p. 136.

Geschlechtes. Er sieht nämlich voraus, daß noch Einige durch ihre Buße (*ἐκ μετανοίας*) werden gerettet werden; andere dagegen, welche auch selig werden, noch nicht geboren sind [1]). Läßt sich das Verhältniß von Gnade und Freiheit bei Justin auch nicht weiter bestimmen, so ist es doch gewiß, daß er es nicht pelagianisch aufgefaßt hat.

§ 16.

Irenäus.

Wir können Irenäus unbedenklich hier seine Stelle anweisen. Denn huldigt derselbe, wiewohl seiner Geburt und seiner Sprache nach ein Grieche, auch nicht der idealistischen, speculativen Richtung der Theologen der orientalischen Kirche, so macht sich doch bei ihm die realistische und mehr praktische Richtung in der abendländischen Kirche nicht in der Weise geltend, daß sie erstere ausschlösse; beide treten vielmehr in ihrer Verbindung in ihm auf [2]). Ueberdieß trifft er in seiner Anschauung über das Verhältniß von Gnade und Freiheit mit den Apologeten zusammen. Doch ist er

---

[1]) Apolog. I, 28. p. 61.

[2]) Contra haeres. lib. II. c. 26. n. 1. p. 154 (ed. Massuet, Venet. 1734): *Ἄμεινον καὶ συμφορώτερον, ἰδιώτας καὶ ὀλιγομαθεῖς ὑπάρχειν, καὶ διὰ τῆς ἀγάπης πλησίον γένεσθαι τοῦ θεοῦ, ἢ πολυμαθεῖς καὶ ἐμπείρους δοκοῦντας εἶναι, βλασφήμους εἰς τὸν ἑαυτῶν εὑρίσκεσθαι δεσπότην.* Diese Stelle macht die praktische Richtung nicht geltend mit Ausschluß der speculativen; nur die falsche Speculation, die verkommene Philosophie ist perhorrescirt. Was Irenäus von Paulus sagt, daß er nämlich in der Stelle 1 Cor. 8, 1 nicht die wahre Wissenschaft habe tadeln wollen, sonst hätte er sich selbst tadeln müssen (non quia veram scientiam de Deo culparet, alioquin se ipsum primum accusaret), hat auch auf ihn selber Anwendung.

über Justin nicht hinausgekommen. Während nämlich Justin in seinen beiden Apologieen gegen die fatalistische Weltanschauung des Heidenthums auftritt und ihr gegenüber die sittliche Freiheit des Menschen vertheidigt, anderseits aber auch gegen das starre selbstgefällige Judenthum sich erhebt und dadurch mehr oder minder auf die paulinische Lehre von der Rechtfertigung geführt wird, befindet sich Irenäus nur im Gegensatze zu den Lehren des Gnosticismus, und zwar zu solchen, die nicht nothwendig auf die Gnadenlehre führen. Sein durch die falsche Gnosis bedingter gegensätzlicher Standpunkt macht es ihm hauptsächlich zur Pflicht, die christliche Lehre von einer Weltschöpfung, von der wahrhaft göttlichen und menschlichen Natur in Christo und von der Einheit und Dieselbigkeit Gottes, von der Kirche, und endlich von der sittlichen Freiheit des Menschen vertheidigend auseinanderzusetzen. Ungeachtet dessen und wiewohl nur wie beiläufig ist bei ihm der Gegensatz von Natur und Gnade sehr klar ausgesprochen. So in seiner Lehre von den Bestandtheilen des Menschen.

Nach Irenäus besteht der Mensch aus Leib, Seele und Geist; diese drei constituiren nothwendig den vollkommenen Menschen; zur Vollkommenheit gehört also, daß kein Theil ohne den andern ist; keiner ist für sich der Mensch, sondern nur Theil des Menschen. Der vollkommene Mensch ist also die commixtio et adunitio animae assumentis spiritum Patris, et admixta ei carni, quae est plasmata secundum imaginem Dei. Wenn also der mit der Seele verbundene Geist Gottes sich eint mit dem Körper, so ist, wegen der Ausgießung des Geistes, der geistige und vollkommene Mensch geworden: und dieser ist es, der nach dem Ebenbilde und der Aehnlichkeit Gottes gemacht worden. Wenn aber der

Seele der Geist fehlt, so ist der, welcher so ist, wahrhaft animalisch oder seelisch, und unvollkommen; denn er hat an seinem leiblichen Gebilde wohl die imago, aber empfängt die similitudo nicht durch den Geist [1]). Ganz deutlich tritt der hierin gesetzte Unterschied von Natur und Gnade in folgender Stelle hervor: Die unkörperlichen Geister werden nicht die geistigen Menschen sein, sondern unsere Substanz, d. i. der Seele und des Fleisches Vereinigung, welche den Geist Gottes in sich aufnimmt, macht den geistigen Menschen aus. Wer aber den Rath des Geistes verschmäht und den Lüsten des Fleisches dient und unvernünftig lebt und zügellos sich in seine Begierden stürzt und kein Verlangen nach dem hl. Geist hat, sondern nach der Weise der Schweine und Hunde lebt, den nennt der Apostel mit Recht fleischlich, weil er auf nichts Anderes als Fleischliches sinnet [2]). Die Natur, die Substanz ist also Seele und Fleisch, der Geist aber ist die mit dem hl. Geiste erfüllte Seele; der höhere, vollkommene Mensch hat also sein Princip nicht in der Natur, sondern dem Geiste Gottes, d. h. in der Gnade. Die universelle Gnade des Geistes, die den Menschen von Gott gegeben wird, ist es, die uns ihm ähnlich und vollkommen macht: denn sie macht den Menschen nach dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes [3]). Darnach ist also der

---

1) L. V, c. 6, n. 1. p. 299.

2) V, 8, 2. p. 301.

3) V, 8, 1. p. 301: Si enim pignus (haereditatis nostrae i. e. Spiritus sanctus Ephes. 1, 13. 14) complectens hominem in semet ipsum jam facit dicere, Abba, Pater (Röm. 8, 15); quid faciet universa Spiritus gratia, quae hominibus dabitur a Deo? Similes nos ei efficiet et perficiet voluntate Patris: efficiet enim hominem secundum imaginem et similitudinem Dei.

Gegensatz von Natur und Gnade der Gegensatz von imago und similitudo, und die letztere ist nichts Anderes, als die durch die Gnade des hl. Geistes geweihte oder geheiligte imago oder Natur, d. i. des Leibes und der Seele des Menschen. In diesem Verhältniß nun hat es seinen Grund, daß die Natur oder die imago unverlierbar, die similitudo dagegen als Gnadengeschenk verlierbar ist. Dies tritt denn auch wirklich in der Lehre des Irenäus über die Folgen der Sünde für den Menschen klar hervor. Christus, sagt er, gewährt uns das Heil, damit wir das, was wir in Adam verloren haben, nämlich nach dem Ebenbild und der Aehnlichkeit mit Gott zu sein, in Christo wieder erlangten [1]. Die vorigen Angaben belehren uns, daß Adam's Sünde nicht den Verlust des Ebenbildes nach sich zog, sondern nur eine Beeinträchtigung seiner Reinheit und Energie, die es aber nur in Verbindung mit der Aehnlichkeit besitzt, zur Folge hatte [2]. Durch den Ungehorsam der Sünde hat der Mensch

---

[1] III, 18, 1. p. 209.

[2] Wenn Irenäus in den zwei zuletzt citirten Stellen sagt, die Gnade mache den Menschen nach dem Ebenbilde und der Aehnlichkeit Gottes, so will er damit nicht das Ebenbild wie die Aehnlichkeit als Werk der Gnade bezeichnen; sondern er lehrt, das Ebenbild ohne die Aehnlichkeit, d. h. ohne in's Supernaturale aufgenommen zu sein, befinde sich nicht in dem seiner Bestimmung entsprechenden Zustande; soferne es sich aber darin befindet, ist es das Werk der Gnade; aber an sich ist es die geistige Natur des Menschen und geht daher durch Sünde auch nicht verloren. Schlagend geht dies aus der Stelle V, 8, 1 hervor: Si autem defuerit animae spiritus, animalis est vere, qui est talis, et carnalis derelictus imperfectus erit: imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per Spiritum. Denn er verlegt die imago nicht in das plasma i. e. substantia carnis an sich, sondern wie damit die Seele verbunden ist; daher der vollkommene Mensch ihm entsteht: quum Spiritus commixtus animae unitur plasmati.

das Kleid der Heiligkeit, das er vom hl. Geiste empfangen, verloren [1]). Hat die Heiligkeit des ersten Menschen ihren Grund nicht in der Natur und ist sie sonach nicht aus dem Menschen, d. h. nicht Product seiner Thätigkeit, sondern Werk der Gnade Gottes, und ist die Erlösung die Wiederherstellung des Menschen in seinen ursprünglichen heiligen Zustand, so muß sich das angegebene Verhältniß von Natur und Gnade auch hier abspiegeln. Die Erlösung als Wiedereinsetzung in die ursprüngliche Heiligkeit kann also nicht im Menschen, sondern nur in dem gnädigen Willen Gottes ihren Grund haben. In diesem Sinne sagt Irenäus: Aus Huld oder Gnade (benigne) sind wir erlöst durch Christus. Denn wir haben ihm vorher Nichts gegeben, noch verlangt er von uns Etwas, als ob er dessen bedürftig wäre: dagegen bedürfen wir seiner Gemeinschaft; deßhalb hat er sich selbst gnädig hingegeben, um uns in den Schooß des Vaters zu versammeln [2]). Der hier niedergelegte Gedanke, daß die Erlösung Werk der göttlichen Gnade sei, ist von ihm anderwärts noch klarer ausgesprochen, wenn er mit Rücksicht auf die Folgen der Erlösung für den menschlichen Leib, nämlich dessen Unvergänglichkeit, sagt: der Mensch dürfe nicht glauben, die Aphtharsie sei etwas ihm von Natur eigenes, und sich nicht brüsten, als ob er von Natur Gott ähnlich sei [3]). Hiemit steht nicht in Widerspruch, wenn

---

[1]) III, 23, 5. p. 221: Eam, quam habui a Spiritu sanctitatis stolam, amisi per inobedientiam.

[2]) V, 2, 1. p. 293.

[3]) III, 20, 1. p. 213: Nec umquam de Deo contrarium sensum accipiat homo, propriam naturaliter arbitrans eam, quae circa se esset, incorruptelam et non tenens veritatem, inani supercilio jactaretur, quasi naturaliter similis esset Deo.

Irenäus anderswo sagt: Der Vater, welcher die Schöpfung zugleich mit seinem Worte in sich trägt, und das vom Vater getragene Wort verleiht den Geist Allen, wie der Vater will: und zwar quibusdam secundum conditionem, quod est factum: quibusdam autem secundum adoptionem, quod est ex Deo, quod est generatio [1]. Denn unter dem spiritus secundum conditionem ist, wie schon Massuet zu dieser Stelle bemerkt hat, der belebende Geist oder das Lebensprincip, unter dem spiritus secundum adoptionem aber der hl. Geist, das den Menschen regenerirende religiöse Princip zu verstehen. Nicht durch ein rein natürliches Princip, sondern durch das übernatürliche des hl. Geistes, d. h. aber, aus Gnade wird der Mensch wiedergeboren. Hiemit stimmt es auch überein, wenn Irenäus die Unmöglichkeit der Erlösung des Menschen durch sich selbst ausspricht. Der Herr selber war es, der die Menschen erlöste, weil sie durch sich selbst nicht erlöst werden konnten (quia per semet ipsos non habebant salvari [2]). Denn wie es unmöglich war, den Menschen, der durch die Sünde einmal besiegt und wegen seines Ungehorsams aus dem Paradiese verstoßen worden war, neu zu schaffen, und ihm den Siegespreis zu geben, so war es auch anderseits unmöglich, daß derjenige, welcher der Sünde verfallen war, das Heil empfing (salutem perciperet). Daher ist das Wort Gottes Fleisch geworden und hat es uns das Heil gegeben [3]. Nicht einmal das Gesetz konnte Erlösung oder Befreiung von den Sünden verschaffen. Das durch Moses gegebene Gesetz,

---

[1]) V, 18, 2. p. 315.
[2]) III, 20, 3. p. 214.
[3]) III, 18, 2. p. 209.

welches Zeugniß von der Sünde gab, da der Mensch Sünder ist, vernichtete ihre Herrschaft in sofern, als es den Satan, den vermeintlichen Herrscher, als einen Räuber und als einen Menschenmörder entlarvte; aber dem Menschen, welcher die Sünde in sich hatte, war es eine drückende Last, da es ihn als einen dem Tode Verfallenen zeigte. Da nämlich das Gesetz geistig war, machte es die Sünde nur offenbar, aber tödtete sie nicht: denn nicht über den Geist herrschte die Sünde, sondern über den Menschen, daher mußte derjenige, welcher die Sünde vernichten und den Menschen von der Schuld des Todes befreien wollte, dasselbe werden, was jener war, nämlich Mensch [1]). Daher wurde das Wort Gottes Fleisch. Das Wesen der Erlösung setzt nun Irenäus in Folgendes. Durch die Uebertretung des Gebotes Gottes sind wir seine Feinde geworden. Deßwegen hat in den letzten Zeiten uns der Herr durch seine Incarnation wieder in die Freundschaft (mit Gott) versetzt, indem er der Mittler zwischen Gott und den Menschen geworden ist, für uns den Vater versöhnte, gegen den wir gesündigt hatten, unsern Ungehorsam durch seinen Gehorsam aufhob, und uns die Gemeinschaft mit unserm Schöpfer schenkt [2]). Diese Erlösung Christi ist objectiv Erlösung aller Menschen; denn indem Christus Mensch geworden, kam er für jeden Menschen jeglichen Alters; allen stellt er her die Gemeinschaft mit Gott [3]). Keinen Menschen verwirft er, keinen übergeht er, sondern er heiligt jedes Alter durch jene Aehnlichkeit, die nach ihm ist. Er ist ge-

---

1) III, 18, 7. p. 211.
2) V, 17, 1. p. 313.
3) III, 18, 7.

kommen, alle durch sich selbst zu beseligen, alle nämlich, die durch ihn in Gott wiedergeboren werden, Kinder, Knaben, Jünglinge, Männer und Greise; sie alle heiligt er [1]. Wiewohl nun Irenäus die neue Vereinigung des sündigen Menschen mit Gott als That Christi bezeichnet, so ist sie ihm doch wieder ein Werk des hl. Geistes: er sieht also die Gemeinschaft, soferne sie Werk Christi ist, als etwas Objectives an; im Subjecte vermittelt wird sie aber durch den hl. Geist, und wirklich in Gemeinschaft mit Gott steht der Mensch nur durch den hl. Geist. Hieran schließt sich nun die uns hier besonders interessirende Frage, wie der Mensch sich zu dem ihn heiligenden und in Gemeinschaft mit Gott führenden Geiste oder zu der Gnade sich verhalte, oder welches in diesem subjectivirenden Processe das Verhältniß der Freiheit zur Gnade sei.

Nach dem Bisherigen ist von Irenäus der specifische Unterschied zwischen Natur und Gnade entschieden festgehalten und das Verhältniß beider zu einander richtig dahin bestimmt, daß erstere nur in der letzteren ihre höhere Wahrheit habe. Aber wir haben auch nach dem Verhältniß

---

[1] II, 22, 4. p. 147: Omnes venit per semetipsum salvare: omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et juvenes et seniores. Ideo per omnem venit aetatem, et infantibus infans factus, sanctificans infantes: in parvulis parvulus, sanctificans hanc ipsam habentes aetatem, simul et exemplum illis pietatis effectus, et justitiae et subjectionis: in juvenibus juvenis, exemplum juvenibus fiens et sanctificans Domino. Sic et senior in senioribus, ut sit perfectus magister in omnibus, non solum secundum expositionem veritatis, sed et secundum aetatem, sanctificans simul et seniores, exemplum ipsis quoque fiens: deinde et usque ad mortem pervenit, ut sit primogenitus ex mortuis, ipse primatum tenens in omnibus (Col. 1, 18), princeps vitae, prior omnium, et praecedens omnes.

von Gnade und Freiheit als den Factoren des subjectiven Heilsprocesses zu fragen. Hier handelt es sich zunächst darum, ob und wie er den einen und andern Factor gelehrt habe.

Was die Freiheit betrifft, so hat Irenäus diese Lehre ebenso klar und bestimmt, aber auch ebenso antithetisch als die genannten Apologeten vorgetragen. In der Darstellung des Systemes der Valentinianer bemerkt Irenäus, daß dieselben der hylischen, psychischen und spirituellen Substanz entsprechend auch von dreierlei Menschen redeten. Ihr Wesen und ihr Verhältniß zu einander bestimmt er nach ihnen also: In psychischen Gegenständen werden die psychischen Menschen unterrichtet, welche durch Werke und den bloßen Glauben befestigt werden und keine vollkommene Erkenntniß haben. Von der Art seien die Katholiken, welche den Glauben der Kirche bekennen. Darum müßten dieselben auch nothwendig gute Handlungen aufweisen; anders könnten sie das Heil nicht erreichen. Von sich aber behaupten die Gnostiker, sie würden nicht durch das Handeln (*διὰ πράξεως*), sondern weil sie von Natur pneumatisch seien, schlechthin (*πάντῃ τε καὶ πάντως*) selig. Wie nämlich das Hylische nicht des Heiles theilhaftig werden könne (denn nach ihrer Behauptung ist es desselben nicht fähig), so könne anderseits das Pneumatische, und das wollen sie sein, unmöglich dem Verderben ausgesetzt sein, mögen sie sich auch was immer für Handlungen erlauben. Wie nämlich das im Kothe liegende Gold seine Schönheit nicht verliere, sondern seine Natur bewahre, da der Koth durchaus das Gold nicht zu verletzen vermöge, so könnten auch sie, wie sie sagen, wenn sie auch in was immer für hylischen Handlungen verweilten, sich nicht beschädigen und keineswegs ihre pneumatische Substanz ver-

lieren (μηδὲ ἀποβάλλειν τὴν πνευματικὴν ὑπόςασιν [1]). Denselben Gedanken setzt er auch so auseinander: Uns Katholiken, die wir uns aus Gottesfurcht hüten, selbst nur in Gedanken und Worten zu sündigen, halten sie für Idioten und Unwissende, sich selbst aber erheben sie über Gebühr, indem sie sich Vollkommene (τελείους) und Saamen der Erwählung (σπέρματα ἐκλογῆς) nennen. Sie sagen nämlich von uns, wir erhielten die Gnade nur zum Gebrauche, weßhalb wir derselben auch wieder beraubt werden könnten (ἡμᾶς μὲν γὰρ ἐν χρήσει τὴν χάριν λαμβάνειν λέγουσι, διὸ καὶ ἀφαιρεθήσεσθαι αὐτῆς); ihnen dagegen sei die Gnade als eine eigenthümliche (ἰδιόκτητον), d. i. als eine unveräußerliche, unverlierbare von Oben, von der unaussprechlichen namenlosen Syzygie zu Theil geworden, und deßhalb wachse sie bei ihnen stets und könne sie ihnen nicht verloren gehen. Von den Katholiken dagegen behaupten sie, ihnen sei, weil sie Psychiker seien, die Enthaltsamkeit und das gute Handeln nöthig, damit sie dadurch an den Ort der Mitte gelangten, während ihnen, den Gnostikern, als den Pneumatischen und Vollkommenen, dieselbe nicht nothwendig sei; denn nicht das Handeln führe sie in das Pleroma, sondern der Saame der Erwählung, der zwar unvollkommen von dort ihnen mitgetheilt worden, aber hier vollkommen werde (indem er nämlich mit ihnen aufwächst [2]). Jene Seelen, die von Natur

---

[1]) I, 6, 2. p. 29, 30.

[2]) I, 6, 4. p. 31: ἡμᾶς καλοὺς ψυχικοὺς ὀνομάζουσι, καὶ ἐκ κόσμου εἶναι λέγουσι, καὶ ἀναγκαίαν ἡμῖν τὴν ἐγκράτειαν, καὶ ἀγαθὴν πρᾶξιν, ἵνα δι' αὐτῆς ἔλθωμεν εἰς τὸν τῆς μεσότητος τόπον· αὐτοῖς δὲ πνευματικοῖς τε καὶ τελείοις καλουμένοις μηδαμῶς οὐ γὰρ πρᾶξις εἰς Πλήρωμα εἰςάγει, ἀλλὰ τὸ σπέρμα τὸ ἐκεῖθεν νήπιον ἐκπεμπόμενον, ἐνθάδε τελειούμενον.

böse sind, sind des Saamens der Erwählung nicht empfänglich; daher können sie, auch wenn sie wollten, nicht gut werden; sie gehen mit Naturnothwendigkeit in's Verderben[1]). Es ist von selbst klar, wohin in Absicht auf die Menschen mit hylischer und pneumatischer Substanz die gedachte Lehre führen mußte, — zur vollständigsten Indifferenz aller Handlungen. Trägt der Pneumatiker den Saamen des Guten, und der Hyliker den Saamen des Bösen von Natur, d. h. als etwas rein Natürliches in sich, so ist es, wenn der Pneumatiker und Hyliker handelt, nicht sein Wille, der handelt, sondern eben die Natur; und beide handeln nicht, weil sie wollen, sondern weil sie eben so sind; anders als die Natur in ihnen ist, können sie nicht handeln. So verliert aber bei beiden jede Handlung ihren sittlichen Character und hat sie nur einen rein natürlichen; es ist also eigentlich der Unterschied zwischen bösen und guten Handlungen vernichtet: gute Handlungen sind nicht gut, und böse nicht bös; diese Differenz ist nur ein subjectiver Gedanke, existirt opinione sola humana, der keine Realität entspricht. Praktisch gemacht heißt dann der Satz: Der Pneumatiker dürfe thun was er wolle, wie denn in der That die Valentinianer von sich behaupteten: Oportere se in omnibus operibus, etiam quibuslibet malis fieri, oder oportere se in omni opere et in omni conversatione fieri, ut si fieri possit, in una vitae adventatione omnia perficientes ad perfectum transgrediantur[2]).

---

[1]) I, 7, 5. p. 35: *καὶ αὐτὰς μὲν τὰς ψυχικὰς πάλιν ὑπομερίζοντες λέγουσιν, ἃς μὲν φύσει ἀγαθὰς, ἃς δὲ φύσει πονηράς. Καὶ τὰς μὲν ἀγαθὰς ταύτας εἶναι τὰς δεκτικὰς τοῦ σπέρματος γινομένας· τὰς δὲ φύσει πονηρὰς, μηδέποτε ἂν ἐπιδέξασθαι ἐκεῖνο τὸ σπέρμα.*

[2]) II, 32, 2. p. 165. Ueber die sittlichen Verirrungen, welche

Diesen Lehren gegenüber mußte Irenäus, um den Begriff des Sittlichen zu retten, die Freiheit mit aller Entschiedenheit festhalten; durch den gnostischen Widerspruch war er vorherrschend auf den blos moralischen Standpunct zurückgetrieben und die Freiheit mußte sonach gegenüber der Natur als das Vermögen des Guten sowohl als des Bösen aufgefaßt werden. Weisen wir dies nun nach.

Wenn alle Seelen, sagt Irenäus, wegen ihrer Substanz in die selige Ruhe eingehen, so kommen alle an den Ort der Mitte, soferne sie Seelen sind, da sie eine und dieselbe Substanz haben. Dann ist es aber überflüssig zu glauben und überflüssig ist die Herabkunft des Erlösers. Wenn die Seelen aber selig werden wegen der Gerechtigkeit, so werden sie es nicht deßhalb, weil sie Seelen sind, sondern weil sie gerecht sind [1]. Der Natur nach, die durch Schöpfung

---

solche Grundsätze nothwendig hervorrufen mußten, berichtet Irenäus I, 6, 3. p. 30; I, 13, 1 sqq. p. 59—65.

[1]) II, 29, 1. p. 159. Die ganze Stelle lautet: In consummatione dicentes ipsorum Matrem intra Pleroma regredi, et recipere sponsum suum Salvatorem; se autem, quoniam spiritales esse dicunt, exspoliatos animas et spiritus intellectuales factos, sponsas futuros spiritalium Angelorum: Demiurgum autem, quoniam animalem dicunt, in Matris locum cessurum: Justorum autem animas requiescere in medietatis loco: psychice dicentes similia ad similia congregari, spiritalia ad spiritalia, materialia autem in materialibus perseverare: contraria sibi diffiniunt, animas jam non propter substantiam in medietatem ad similia dicentes succedere, sed propter operationem; justorum quidem dicentes illuc succedere, impiorum autem remanere ignem. Si enim propter substantiam omnes succedunt animae in refrigerium, et medietatis sunt omnes, secundum quod sunt animae, quum sint ejusdem substantiae; et superfluum est credere, superflua autem et descensio Salvatoris. Si autem propter justitiam, jam non propter id quod sint animae, sed quoniam sunt justae.

ist, sind die Menschen alle Kinder Gottes, weil alle von Gott erschaffen sind; rücksichtlich des Gehorsams aber und der Lehre sind nicht alle Kinder Gottes, sondern nur diejenigen, welche an Gott glauben und seinen Willen thun; die aber nicht glauben und nicht seinen Willen thun, sind Kinder und Engel des Teufels [1]. Der Glaube und die Gerechtigkeit ist aber eine That des Willens; durch diesen können alle selig werden, wenn sie nämlich alle wollen, während, wenn die Natur schon selig machte, alle selig werden müßten. Nicht die Natur, sondern die Freiheit, der freie Wille ist der Grund der Beseligung.

Aber auch in noch anderer Weise vertheidigt Irenäus die Freiheit, indem er nämlich von dem Gesichtspuncte der Verdienstlichkeit der Handlungen ausgeht. Wenn einige von Natur schlecht, andere gut sind, so sind diese, wiewohl sie gut sind, weder lobenswürdig, denn sie sind ja so gemacht worden; noch sind jene, die bösen nämlich, zu tadeln, da sie so geworden sind. Vielmehr da alle von derselben Natur sind, und sowohl das Gute zu bewahren und zu thun, als auch zu verschmähen und nicht zu thun vermögen, werden die Einen mit Recht von rechtlichen Menschen (παρ' ἀνθρώποις εὐνομουμένοις) und noch vielmehr von Gott gelobt und erlangen sie das ihnen gebührende Zeugniß, daß sie durchgängig das Gute gewählt haben und darin verharrt sind; die andern dagegen werden angeklagt und erlangen die ihnen gebührende Strafe, weil sie das Rechte und Gute verschmäht haben. Wer daher belohnt wird und vor Gott Ruhm und Ehre erlangt, erlangt dies, weil er das Gute, das er thun

---

Weiter unten heißt es: Si natura et substantia salvat, omnes salvabuntur animae.

1) IV, 41, 2. p. 288.

sollte, auch wirklich gethan hat, wiewohl er es nicht hätte thun können; wer aber das gerechte Strafgericht Gottes an sich erfahren wird, erfährt es, weil er das Gute nicht gethan hat, da er es hätte thun sollen und können [1]). In allen diesen Erörterungen ist die Freiheit des Willens deutlich gelehrt.

Die Freiheit des Willens folgert Irenäus ferner aus jenen Stellen der h. Schrift, welche dem Menschen den Rath ertheilen, das Gute zu thun, und ihn ermahnen, sich Gott zu unterwerfen und sich nicht dem Unglauben hinzugeben. Solche Mahnungen enthalten z. B. die Stellen bei Matth. 5, 16. Luc. 21, 34. 12, 35. 36. 47. 6, 46. 12, 45. 46. Ephes. 4, 25. 29. 5, 4. Röm. 13, 13. 1 Cor. 6, 11. Ihr gemeinsamer Inhalt ist: der Mensch kann thun, was Gottes Wille ist, aber er muß nicht; Gott zwingt ihn in keiner Weise dazu; vielmehr kann er gegen Gott ungehorsam sein und des Guten verlustig gehen (inobedientia Dei et amissio boni est quidem in hominis potestate), aber der wirkliche Mißbrauch der Freiheit frommt ihm nicht. Dem Menschen kömmt sonach die Freiheit, d. h. das Vermögen, das Gute zu thun oder nicht, zu. Nur unter dieser ausdrücklichen Voraussetzung konnte der Apostel und noch viel mehr der Herr selber den Rath ertheilen, einiges zu thun, von anderm sich zu enthalten. Daß der Mensch nun aber jenes Vermögen besitzt, hat seinen Grund darin, daß er nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen ist, der selber frei ist [2]).

---

[1]) IV, 37, 1. 2. p. 281: Qui operantur bonum, gloriam et honorem percipient, quoniam operati sunt bonum, quum possint non operari illud; hi autem, qui illud non operantur, judicium justum excipient Dei, quoniam non sunt operati bonum, quum possint operari illud.

[2]) Ibid. n. 4. p. 282: Si igitur non in nobis esset facere

Dieses dem Menschen wesentlich zukommende Vermögen der Wahl zwischen Gutem und Bösem, wodurch er sowohl gut als bös sein kann, konnte aber vom gnostischen Standpuncte, auf dem die guten Menschen von Natur gut sind und es auch bleiben, als eine Unvollkommenheit, die ihren Grund in Gott habe, gedeutet werden. Es lag sonach die Frage nahe, warum Gott den Menschen nicht gleich von Anfang vollkommen erschaffen habe, nämlich so, daß das Gute in ihm Natur war, wodurch er gut blieb? Die Antwort, welche Irenäus hierauf gibt, haben wir schon bei den vorigen Apologeten gefunden, nämlich daß nur in Gott als dem absoluten Wesen das Gute schlechthin Natur sein könne, bei dem Menschen aber, als einem geschaffenen, endlichen Wesen nicht, sondern erst Natur *werde*. Nur ist dieser Gedanke bei Irenäus ausführlicher entwickelt. Nach ihm ist Gott ungezeugt und nicht geworden; er *ist* daher von Ewigkeit her, was er als Gott sein soll; die Idee seines Wesens ist durch ihn selbst ewig vollzogen. Der Mensch aber ist durch Schöpfung geworden; im Gegensatze zu Gott, der schlechthin ist, was er sein soll, *wird* daher der Mensch erst, was er sein soll, d. h. er ist dem Gesetze der *successiven*, *zeitlichen* Entwicklung unterworfen. Dies kann gar nicht anders sein. Würde man nämlich dem Menschen das, was er durch Entwicklung erst werden soll, gleich von vorneherein beilegen, würde man ihn also als ein Wesen begreifen, das von Natur schlechthin gut ist, so hätte man

haec, aut non facere, quam causam habebat Apostolus et multo prius ipse Dominus, consilium dare, quaedam quidem facere, a quibusdam vero abstinere? Sed quoniam liberae sententiae ab initio est homo, et liberae sententiae est Deus, cui ad similitudinem factus est; semper consilium datur ei, continere bonum, quod perficitur ex ea, quae est ad Deum obedientia.

ihn zu einem ungeschaffenen, niemals gewordenen, schlechthin seienden absoluten Wesen, d. i. zum Gott erhoben. Der Mensch ist aber nicht Gott, sondern eben Mensch und als solcher durch Schöpfung geworden. Man kann sonach die göttliche Nothwendigkeit nicht auf den Menschen übertragen [1]). Will man dessenungeachtet noch behaupten, der Mensch sei von Natur gut und thue darum nur das Gute und könne anders nicht, so kann diese Nothwendigkeit nur die Naturnothwendigkeit sein und der Mensch wirkt dann wie jedes andere Ding in der Natur auch. Ueberhebt man ihn im ersten Falle, so erniedrigt man ihn im zweiten. Beiden Fehlern entgeht man nur dadurch, daß man den Menschen rücksichtlich des Guten als werdenden begreift und sagt, der Mensch ist gut, nachdem er gut geworden ist. Da dies Werden aber ein sittliches ist, ist es auf die Freiheit gestellt; was der Mensch in sittlichen Dingen wird, wird er durch seine Freiheit. Die sittliche Freiheit jedes creatürlichen Wesens besteht nun nothwendig in dem Vermögen, das Gute oder das Böse zu wählen; der Mensch muß sonach nicht blos das Gute, sondern auch das Böse thun können; er muß sündigen können. Dies ist keine Unvollkommenheit für ihn, — es müßte nur das Geschaffensein, die Endlichkeit die Unvollkommenheit selber sein —, vielmehr ist erst dadurch die Sittlichkeit überhaupt möglich. Subjectiv betrachtet ist nämlich nur die That des Menschen eine sittliche, in der das Können des Guten durch den Willen in die Wirklichkeit übergegangen, und in der die Möglichkeit des entgegen-

---

[1]) IV, 28, 4. p. 285: Supergredientes legem humani generis, et antequam fiant homines, jam volunt similes esse factori Deo, et nullam esse differentiam infecti Dei, et nunc facti hominis, qui plus irrationales sunt quam muta animalia.

stehenden Bösen aufgehoben ist. Gerade dies letztere Moment macht die Handlung zu einer sittlichen; denn würde der Mensch das Gute thun, ohne das Böse thun zu können, so würde er es thun, weil er nicht anders kann, also weil er muß; die Handlung wäre dann nicht nur keine sittliche, sondern auch keine verdienstliche. Jede sittliche Handlung wird also sittlich dadurch, daß sie die positive Verwirklichung des im Willen gesetzten möglichen Guten und die Negation des möglichen Bösen ist, oder dadurch, daß das mögliche Gute als das Seinsollende verwirklicht, das mögliche Böse aber als das Nichtseinsollende aufgehoben oder unmöglich gemacht wird [1]). Je mehr nun der Mensch das Gute in seinen Willensacten ponirt, und das Böse negirt, desto mehr geht die in dem Willen gesetzte Möglichkeit des Bösen in die Unmöglichkeit und die Wirklichkeit des Guten in die Nothwendigkeit über, bis er endlich in den Zustand gelangt, wo er das Böse nicht mehr kann, weil er es nicht mehr will, und das Gute nur kann, weil er nur dies will, d. h. in den Zustand, wo das Gute in ihm zur Nothwendigkeit, zur Natur geworden ist. Der Unterschied, der zwischen Gott und dem Menschen stattfindet, ist also der, daß Gott von Ewigkeit her Gott ist und ewig sein Wesen als ein selbstvollzogenes hat, der Mensch aber, da er geschaffen ist, zuerst Mensch ist und erst durch zeitliche normale Entwicklung Gott wird [2]). Nur zufolge dieser successiven, auf der Freiheit als dem Principe des Werdens ruhenden Entwicklung wohnt dem

---

[1]) Man vgl. die oben S. 153, Anmerkung [1]) citirte Stelle.

[2]) IV, 38, 4: Nos enim imputamus Deo, quoniam non ab initio Dii facti sumus, sed primo quidem homines, tunc demum Dii. Ueber das Gottwerden des Menschen (θέωσις) s. Staudenmaier, Christl. Dogmatik, III. Bd. S. 745 ff.

Menschen das wonnige Gefühl der Seligkeit inne; so wenig also begründet die Freiheit, durch welche das Gute im Menschen erst Natur wird, eine Unvollkommenheit. Könnte der Mensch das Gute nicht mit freiem Willen thun, würde er mit Naturnothwendigkeit etwa wie das unvernünftige Thier zum Guten getrieben, wäre sein Wille inflexibel und könnte er nicht anders sein als so, wie er erschaffen worden, so hätte er keine Lust am Guten, dieses wäre kein Genuß für ihn, noch wäre ihm die Gemeinschaft mit Gott lieb und theuer; all' das ist nur möglich, wenn das Gute durch Kampf erworben wird. Est nostrum insensatum bonum, quod est inexercitatum. Nur was man erkämpft hat, liebt man wahrhaft und liebt es mehr als das, was wie von selbst zufällt (*τὰ ἐκ τοῦ αὐτοματοῦ προςγινόμενα*), weil man in seinen Besitz gekommen durch Ueberwindung der naheliegenden Möglichkeit, es zu verlieren. Das im Sieg Gewonnene verleiht daher auch allein Ruhm und Ehre. Herrlichkeit werden wir daher einstens beim Vater im Himmel haben, weil wir durch siegreichen Kampf gegen das Böse gut geworden sind. Unsere Seligkeit hat also die Freiheit des Willens zur nothwendigen Voraussetzung [1]).

---

[1]) IV, 37, 6. 7. p. 283: Sic autem (sc. si homines nihil aliud esse possent, praeterquam quod facti sunt) nec suave esset eis quod est bonum, neque pretiosa communicatio Dei, neque magnopere appetendum bonum, quod sine suo proprio motu, et cura, et studio provenisset, sed ultro et otiose insitum: ita ut essent nullius momenti boni, eo quod natura magis quam voluntate tales exsisterent, et ultroneum haberent bonum, sed non secundum electionem; et propter hoc nec hoc ipsum intelligentes, quoniam pulchrum sit quod bonum, neque fruentes eo. Quae enim fruitio boni apud eos qui ignorant? Quae autem gloria his, qui non studuerunt illud? Quae autem corona his qui non eam,

Im Begriffe des Menschen als eines creatürlichen Wesens liegt es sonach, daß er die Wahlfreiheit besitzen müsse; anders kann es nicht sein, es wäre gegen seine Natur, die als geschaffene sich nicht rein und gegensatzlos aus sich, sondern nur durch und an dem Gegensatz entwickeln kann. Nur im absoluten Wesen Gottes kann die Freiheit eine schlechthin seiende sein; im Menschen ist sie eine werdende, die als solche nothwendig sündigen können muß; aber dieses Können darf kein ewiges bleiben; es ist nur gegeben, um aufgehoben zu werden, damit der Mensch gut werde und es endlich sei. Zwar hätte, sagt Irenäus, Gott seinerseits dem Menschen die Vollkommenheit (als Natur) geben können, aber der Mensch hätte sie nicht empfangen, oder wenn auch empfangen, doch nicht bewahren können, eben weil in seinem Wesen als einem geschaffenen liegt, das was

---

ut victores in certamine, consequuti sunt? — An die Stelle 1 Cor. 9, 24 ff. knüpft er sodann folgende Betrachtung an: Bonus igitur agonista ad incorruptelae agonem adhortatur nos, uti coronemur, et pretiosam arbitremur coronam, videlicet quae per agonem nobis acquiritur, sed non ultro coalitam. Et quanto per agonem nobis advenit, tanto est pretiosior: quanto autem pretiosior, tanto eam semper diligamus. Sed neque similiter diliguntur ea quae ultro adveniunt, quam illa quae cum multa sollicitudine adinveniuntur. Quoniam igitur pro nobis erat plus diligere Deum, cum labore hoc nobis adinvenire Dominus docuit et Apostolus tradidit. Et alias autem esset videlicet nostrum insensatum bonum, quod esset inexercitatum. Sed et videre non in tantum nobis esset desiderabile, nisi cognovissemus, quantum esset malum non videre; et bene valere autem male valentis experientia honorabilius efficit; et lucem, tenebrarum comparatio; et vitam, mortis. Sic et caeleste Regnum honorabilius est his, qui cognoverunt terrenum. Quanto autem honorabilius, tanto magis diligimus illud: et si plus illud dilexerimus, clariores erimus apud Deum.

er sein soll, nicht wie der unerschaffene Gott absolut zu sein, sondern erst zu werden oder zu sein, nachdem er es geworden ist. Indem nun Gott den Menschen in der angegebenen Weise ausrüstete, offenbarte er an ihm seine Macht, Güte und Weisheit: seine Macht und Güte, weil er den Menschen, der noch nicht war, freiwillig schuf und bildete; seine Weisheit, weil er Alles, was ist, seiner Natur angemessen erschaffen hat; daß er aber neidlos und die unendliche Liebe gegen den Menschen ist, zeigt er dadurch, daß er ihn, wiewohl er geschaffen ist, der Natur des Ungeschaffenen theilhaftig werden läßt [1].

Soferne nun die ganze sittliche Entwicklung des Menschen auf seine Freiheit gestellt ist, ist ihr Resultat, das *πλησίον τοῦ ἀγεννήτου γενέσθαι*, Werk des freien Willens. Indem aber der Mensch die Kraft des Ungeschaffenen annimmt, wird er selig; daher ist die Seligkeit des Menschen Verdienst, das Gott dadurch anerkennt, daß er ihn mit der ewigen Seligkeit belohnt. So ist Gott gerecht gegen den Menschen, wie denn Gott überhaupt sich zum Menschen, da dieser die Freiheit als Vermögen der Wahl des Guten und Bösen, von welchen beiden er nur das erstere soll, das letztere nicht soll, besitzt, gerecht verhält. Aus Gerechtigkeit beseligt Gott diejenigen, welche er beseligen muß, und verurtheilt er, welche des Gerichtes schuldig sind [2].

---

[1] IV, 38, 2. 3. p. 284: *οὐ περὶ τὸν Θεὸν μὲν τὸ ἀδύνατον καὶ ἐνδεὲς, ἀλλὰ περὶ τὸν νεωςὶ γεγονότα ἄνθρωπον, ὅτι μὴ ἀγέννητος ἦν. Περὶ τὸν Θεὸν δύναμις ὁμοῦ, καὶ σοφία, καὶ ἀγαθότης δείκνυται· δύναμις μὲν καὶ ἀγαθότης, ἐν τῷ τὰ μηδέπω ὄντα ἑκουσίως κτίζειν τε καὶ ποιεῖν· σοφία δὲ, ἐν τῷ εὔρυθμα, ἐμμελῆ, καὶ ἐγκατασκευάςα, γεγονότα πεποιηκέναι.*

[2] III, 25, 3. p. 224: Salvat enim Deus, quos debet salvare, et judicat dignos judicio. Den Marcioniten gegenüber, welche

Diese Lehre von der Verdienstlichkeit der Werke gilt nun von jedem Menschen, denn nach Irenäus ist dem Menschen auch nach dem Sündenfalle noch die Freiheit als das Vermögen des Guten und Bösen geblieben und keineswegs verloren gegangen. „Wenn Einer dem Evangelium selber nicht folgen wollte, so steht ihm dies zwar frei; aber es frommt ihm nicht. Denn der Ungehorsam gegen Gott und der Verlust des Guten liegt zwar in des Menschen Macht, aber es bringt ihm nicht gemeinen Schaden und Nachtheil" [1]. Und wie in den Werken, so besitzt er auch im Glauben den freien Willen [2].

Verhält es sich aber mit der Freiheit also, so haben wir die Frage zu beantworten, ob den vorgenannten Stellen, welche den Gedanken enthalten, daß die guten Handlungen verdienstlich seien und ihnen die Seligkeit als Belohnung zu Theil werde, der Sinn unterschoben werden dürfe, daß der freie Wille allein das Gute thue und Gott nur das Geschäft des Vergeltens zukomme, und ob also Irenäus auch unter „die Vorläufer des Pelagianismus" gezählt werden müsse. Im Hinblicke darauf, daß Irenäus die Wahlfreiheit so entschieden und ohne alle Einschränkung vom Menschen nach der Sünde wie vor ihr geltend macht, könnte man versucht sein, dies zu glauben. Und doch ist eine solche

---

einen strafenden und einen gütigen Gott annahmen, bemerkt er, daß belohnende und strafende Gerechtigkeit in Einem göttlichen Wesen coincidiren müssen. Vgl. auch IV, 26, 6. p. 263.

[1] IV, 37, 4. p. 282.

[2] Ibid. n. 5: Et non tantum in operibus, sed etiam in fide liberum et suae potestatis arbitrium hominis servavit Dominus, dicens: Secundum fidem tuam fiat tibi (Matth. 9, 29); propriam fidem hominis ostendens, quoniam propriam suam habet sententiam.

Annahme durchaus grundlos. Dies geht schon im Allgemeinen aus dem innigen Verhältniß hervor, in das er den Menschen, der nach der *δύναμις ἀγεννήτου* strebt, zu Gott setzt. Er sagt nämlich: Wenn die geschaffenen Wesen in langen Aeonen verharren, so werden sie die Natur des Ungeschaffenen annehmen: Gott nämlich schenkt ihnen umsonst das immerwährende Verharren. Darin ist aber zweierlei enthalten. Zur *δύναμις ἀγεννήτου* kann sich der Mensch nur erheben, sofern es einen *ἀγέννητος* gibt. Zweitens beruht die dem Menschen zu Theil werdende Agennesie nicht einseitig auf dem Verdienste des Menschen; Gott läßt ihn, sofern er dazu aufstrebt, daran participiren aus Gnade. Die Ertheilung derselben ist für Gott keine Nothwendigkeit, weder in dem Sinne, daß er dazu verpflichtet ist, noch in dem, daß es für Gott ein Bedürfniß wäre; Gott ist für sich reich und vollkommen. Dagegen ist der Mensch als geschaffenes Wesen Gottes schlechthin bedürftig: so sehr Gott Nichts bedürftig ist, so sehr bedarf der Mensch der Gemeinschaft Gottes [1]). In seinem ganzen sittlichen Streben ist sonach der Mensch auf Gott angewiesen oder durch ihn bedingt, sowie Gott umgekehrt zu ihm stets im Verhältnisse des Absoluten zum Relativen steht [2]). Denn

---

[1]) IV, 14, 1. p. 243: In quantum Deus nullius indigens, in tantum homo indiget Dei communione.

[2]) IV, 38, 3. p. 284 (Fortsetzung der S. 159 angegebenen Stelle): *ἅτινα διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν αὐτοῦ ἀγαθότητα αὔξησιν προσλαβόντα, καὶ ἐπὶ πλεῖον ἐπιμένοντα, ἀγεννήτου δόξαν ἀποίσεται, τοῦ Θεοῦ ἀφθόνως χαριζομένου τὸ καλόν. κατὰ μὲν τὸ γεγεννῆσθαι αὐτὰ, οὐκ ἀγέννητα· κατὰ δὲ τὸ παραμένειν αὐτὰ μακροῖς αἰῶσι, δύναμιν ἀγεννήτου προσλήψεται, τοῦ Θεοῦ προῖκα δωρουμένου αὐτοῖς τὴν εἰσαεὶ παραμονήν. καὶ οὕτως πρωτεύει*

die Ausdrücke: πρωτεύει ἐν πᾶσιν ὁ Θεὸς u. s. w. dienen nicht blos zur Bezeichnung der Abhängigkeit des Menschen von Gott seinem creatürlichen Sein nach; sie enthalten auch dies, daß der Mensch ebenso sehr in sittlicher Hinsicht von dem Absoluten bedingt sei. Beweisend hiefür ist, was Irenäus von der Wirkung der Eucharistie lehrt. Er sagt unter Anderm: Die Kraft Gottes vollendet sich in unserer Schwachheit, daher dürfen wir uns nicht, als ob wir das Leben aus uns selber hätten, gegen Gott erheben; aus Erfahrung lernen wir vielmehr, daß wir durch seine Macht und nicht aus unserer Natur die Ausdauer für immer haben [1]. Die Verdienstlichkeit der guten Handlungen und der einstigen Seligkeit kann sonach blos darin bestehen, daß der Mensch mit der Thätigkeit Gottes, der ihm das wahre Leben schenkt und beseligen will, mitwirkt, oder in dem Wirken der Freiheit mit der Gnade. Irenäus will also nicht sagen, der Mensch erwerbe sich sein Heil selbsteigen durch seine Freiheit, sondern dadurch, daß sein freier Wille mit der Gnade mitwirke; so nöthwendig die Gnade zum Heile, so nothwendig auch die Freiheit zugleich, und umgekehrt. Diese Entwicklung des Menschen zur Gottähnlichkeit oder die Vergöttlichung durch Freiheit unter dem bildenden

---

μὲν ἐν πᾶσιν ὁ Θεὸς, ὁ καὶ μόνος ἀγέννητος, καὶ πρῶτος πάντων, καὶ τοῦ εἶναι τοῖς πᾶσι παραίτιος· τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἐν ὑποταγῇ μένει τοῦ Θεοῦ.

[1] V, 2, 3. p. 294: δύναμις τοῦ Θεοῦ ἐν ἀσθενείᾳ τελειοῦται· ἵνα μὴ ὡς ἐξ ἡμῶν αὐτῶν ἔχοντες τὴν ζωὴν, φυσηθῶμεν καὶ ἀπαρθῶμέν ποτε κατὰ τοῦ Θεοῦ, ἀχάριςον ἔννοιαν ἀναλαβόντες· πείρᾳ δὲ μαθόντες, ὅτι ἐκ τοῦ ἐκείνου ὑπεροχῆς, οὐκ ἐκ τῆς ἡμετέρας φύσεως, τὴν εἰς ἀεὶ παραμονὴν ἔχομεν.

Einflusse der Gnade schildert er näher also: Der Mensch, der ein Geschöpf Gottes ist, muß zuerst die Ordnung des Menschen beobachten; erst dann kann er an der Glorie Gottes Theil nehmen. Denn nicht du machst Gott, sondern Gott macht dich. Wenn du also ein Werk Gottes bist, so erwarte die Hand des Künstlers, der Alles zur rechten Zeit macht, für dich nämlich, der du gemacht wirst. Schenke ihm aber ein weiches und bildsames Herz, und bewahre die Gestalt, in der der Künstler dich gebildet, indem du Feuchtigkeit in dir hast, damit du nicht, verhärtet geworden, die Spuren seines Fingers verlierest. Wenn du aber die Zusammenfügung bewahrest, wirst du zum Vollkommenen aufsteigen: denn vor Gottes Kunst wird der Lehm, der an dir ist, verhüllt. Seine Hand hat in dir die Substanz gebildet; sie wird dich von Innen und Außen mit reinem Gold und Silber überziehen und dich so sehr schmücken, daß selbst ein König nach deiner Schönheit verlangt. Wenn du aber verstockt bist und sein Werk verschmähst, und wenn du dich undankbar gegen ihn zeigst, da du doch als Mensch erschaffen worden bist, so hast du, indem du gegen Gott undankbar geworden bist, zugleich auch seine Kunst und das Leben verloren. Denn das Machen, das Schaffen ist Sache der Güte Gottes, das Werden aber ist der Natur des Menschen eigenthümlich. Wenn du ihm also das Deinige übergibst, nämlich den Glauben an ihn und die Unterwürfigkeit, so wirst du seine Kunst in dich aufnehmen und ein vollkommenes Werk Gottes sein. Wenn du aber nicht an ihn glaubst und seine Hand fliehst, so wird die Ursache deiner Unvollkommenheit in dir, der du nicht gehorsam warst, und nicht in jenem, der dich gerufen, liegen. Also nicht an der Kunst Gottes fehlt es; denn er ist mächtig, aus den Steinen Söhne Abra-

hams zu erwecken: sondern jener, der sie nicht erreicht, ist die Ursache seiner Unvollkommenheit selber [1]).

Aber Irenäus steigt in der Betrachtung, daß das Gute nur im Vereine mit der göttlichen Gnade vom Willen gewirkt werde, noch viel höher. Das wahre Leben besteht ihm nämlich in der Einheit des Menschen mit Gott; objectiv ist dieselbe vermittelt durch Christus [2]); subjectiv aber außer der Freiheit durch den h. Geist, der das vollendende Princip ist [3]). Ohne den h. Geist gelangt der Mensch nicht zu jener Gemeinschaft, ohne den h. Geist kann er daher auch nicht selig werden (*ἄνευ πνεύματος Θεοῦ σωθῆναι οὐ δυνάμεθα*) [4]). Die Nothwendigkeit der Einigung des Menschen mit dem h. Geist weist Irenäus auf treffliche Weise also nach. Wie aus trockenem Waizenmehl ohne Wasser weder

---

[1]) IV, 39, 2. 3. p. 286.

[2]) III, 18, 1. 2. p. 209: Filius Dei, existens semper apud Patrem, incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, i. e., secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus. Quia enim non erat possibile, eum hominem, qui semel victus fuerat, et elisus per inobedientiam, replasmare, et obtinere bravium victoriae; iterum autem impossibile erat, ut salutem perciperet, qui sub peccato ceciderat: utraque operatus est Filius, Verbum Dei existens, a Patre descendens, et dispensationem consummans salutis nostrae.

[3]) IV, 38, 3. p. 285: *διὰ ταύτης τῆς τάξεως, καὶ τῶν τοιούτων ῥυθμῶν, καὶ τῆς τοιαύτης ἀγωγῆς, ὁ γεννητὸς καὶ πεπλασμένος ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ ἀγεννήτου γίνεται Θεοῦ· τοῦ μὲν Πατρὸς εὐδοκοῦντος καὶ κελεύοντος, τοῦ δὲ Υἱοῦ πράσσοντος καὶ δημιουργοῦντος, τοῦ Πνεύματος τρέφοντος καὶ αὔξοντος, τοῦ δὲ ἀνθρώπου ἠρέμα προκόπτοντος, καὶ πρὸς τέλειον ἀνερχομένου, τοῦτ' ἔςι, πλησίον τοῦ ἀγεννήτου γινομένου.*

[4]) V, 9, 3. p. 303.

ein Teig noch ein Brod gemacht werden kann, so konnten auch wir viele ohne das Wasser, das vom Himmel ist, nicht Eins in Christo werden. Und wie die trockene Erde, wenn sie keine Feuchtigkeit empfängt, keine Früchte bringt, so würden auch wir, die wir anfangs dürres Holz waren, niemals ein tugendreiches Leben ohne den freiwillig (d. i. aus Gnade) von Oben kommenden Regen hervorbringen. Unsere Leiber nämlich haben durch das Bad jene Einigung, die zur Unverweslichkeit führt, empfangen: unsere Seelen aber durch den Geist. Deßwegen sind beide nothwendig, da beide zum Leben Gottes befördern [1]. Und nothwendig ist uns der Thau Gottes, damit wir nicht verdorren und unfruchtbar werden [2]. Den empfangenen Geist aber muß der Mensch seinerseits durch Glauben und h. Wandel bewahren [3]. Wer den Geist nicht mit Glauben empfängt und bewahrt, fährt fort zu sein, was er vorher war: Fleisch und Blut, d. i. sündhaft, und kann das Reich Gottes nicht erben [4].

---

[1] III, 17, 2. p. 208: Sicut arida terra, si non percipiat humorem, non fructificat: sic et nos, lignum aridum existentes primum, nunquam fructificaremus vitam, sine superna voluntaria pluvia. Corpora enim nostra per lavacrum illam, quae est ad incorruptionem, unitatem acceperunt: animae autem per Spiritum. Unde et utraque necessaria, quum utraque proficiunt in vitam Dei . . .

[2] Ibid. n. 3: Quapropter necessarius nobis est ros Dei, ut non comburamur neque infructuosi efficiamur.

[3] V, 9, 3. p. 303: *Επεὶ ἄνευ πνεύματος Θεοῦ σωθῆναι οὐ δυνάμεθα, προτρεπόμενος ἡμᾶς ὁ Αποςόλος* (1 Cor. 15, 49), *διὰ τῆς πίςεως, καὶ τῆς ἁγνῆς ἀναςροφῆς συντηρεῖν τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, ἵνα μὴ ἄμοιροι τοῦ Θεοῦ πνεύματος γενόμενοι ἀποτύχωμεν τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐβόησε μὴ δύνασθαι τὴν σάρκα καθ' ἑαυτὴν ἐν τῷ αἵματι βασιλείαν κληρονομῆσαι Θεοῦ.*

[4] V, 10, 2. p. 304.

In dem Bisherigen ist die allgemeine Grundanschauung des Irenäus über das Verhältniß von Gnade und Freiheit ausgesprochen. Darnach beruht das Heil auf der Gnade und nicht pelagianisch im Menschen; soll sie aber das Heil in diesem wirken, so muß er wollen; will er nicht, verschmäht er somit die Gnade, so geht er auch des Heiles verlustig. Eine weitere Bestimmung ist, daß die Mehrung der Gnade vom Grade des Glaubens und der Werke abhängig gemacht wird. Das Wort Gottes gibt denen, die daran glauben, den Quell des Wassers zum ewigen Leben, den unfruchtbaren Feigenbaum aber macht er sogleich dürre; ... und bei dem allgemeinen Gerichte wird der Herr die Sodomiter gelinder behandeln als jene, welche die Wunder, die er verrichtete, sahen, aber nicht an ihn glaubten und seine Lehre annahmen. Denn wie er durch seine Ankunft denen, welche an ihn glaubten und seinen Willen thun, größere Gnade verlieh, so hat er auch bestimmt, daß diejenigen, welche nicht an ihn glaubten, größere Strafe treffe; denn er ist gegen alle gleich gerecht, und denen er mehr gegeben, von denen wird er auch mehr verlangen: mehr aber, nicht als ob er die Kenntniß eines andern, zweiten Vaters mitgetheilt hätte, sondern weil er eine größere Gabe der väterlichen Gnade durch seine Ankunft über das Menschengeschlecht ausgegossen hat [1]).

---

[1]) IV, 36, 4. p. 278. 279: Quemadmodum enim majorem dedit gratiam per suum adventum his qui crediderunt ei, et faciunt ejus voluntatem; sic et majorem in judicio habere poenam eos qui non crediderunt ei, significavit, justus existens super omnes aequaliter, et quibus plus dedit, plus ab eis exacturus: plus autem, non quod alterius Patris agnitionem ostendit, *sicut per* tot et tanta ostendimus; sed quia majorem dona-

Die bisher dargestellte Lehre scheint jedoch einen wesentlichen Mangel an sich zu tragen, den nämlich, daß die Freiheit wohl in ein Verhältniß zur Gnade gesetzt ist, aber nicht in dem Gegensatz der Sünde erscheint; denn dadurch würde der Begriff der Freiheit als Wahlvermögen beschränkt, hieraus aber ihr Gegensatz zur Gnade als ein nothwendiger begriffen. Je weniger nun dies der Fall ist, desto mehr scheint es darauf hinzudeuten, daß auch dem Irenäus der Begriff der Erbsünde fremd sei. Der Umstand, daß das Wahlvermögen bei ihm ganz unbeschränkt erscheint, hätte sonach seinen Grund darin, daß er nichts von einer eigentlichen Erbsünde weiß. Dem widersprechen jedoch die bestimmtesten Angaben bei Irenäus selbst. Nicht anders, sagt er, werden die Menschen von der alten durch die Schlange verursachten Wunde geheilt, als wenn sie an denjenigen glauben, welcher nach der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde am Holze des Martyriums von der Erde erhöht wird und Alles an sich zieht und die Todten lebendig macht [1]. Und an einer andern Stelle heißt es: In dem ersten Adam haben wir Gott beleidigt, da wir sein Gebot nicht befolgten; im zweiten Adam aber sind wir wieder versöhnt, da wir gehorsam bis zum Tode wurden [2].

---

tionem paternae gratiae per suum adventum effudit in humanum genus.

[1]) IV, 2, 7. p. 230: Non aliter salvari homines ab antiqua serpentis plaga, nisi credant in eum, qui secundum similitudinem carnis peccati in ligno martyrii exaltatur terra et omnia trahit ad se, et vivificat mortuos. Auf diese Stelle hat sich schon Augustinus (Contra Julian. Pelagian. lib. I, c. 3, n. 5) berufen, zum Beweise, daß das originale peccatum secundum antiquam et veram catholicam fidem sei.

[2]) V, 16, 3. p. 313: Et non solum autem per ea quae

Ungeachtet dieser bestimmten Erklärungen ist bei Irenäus doch nirgends von einem Einflusse der Erbsünde auf den freien Willen, der in der Schwächung der Willenskraft für das Gute bestände, sondern nur von einer Schwäche (infirmitas) des Menschen, welche sich auf seine Endlichkeit als solche und auf die Sterblichkeit des Leibes bezieht, die Rede [1]). Dies kann nun seinen Grund nicht darin haben, als ob Irenäus die Folgen der adamitischen Sünde für das Geschlecht nur in die physischen Uebel und den leiblichen Tod und nicht auch in ein eigentliches Sündhaftsein setzte und zwischen der Sünde Adams und der eines jeden Menschen keinen andern Zusammenhang statuirte als den, daß die Sünde des letzteren nur die freie Wiederholung der Sünde Adams sei [2]); denn er nimmt zwischen Adam und den folgenden Menschen dasselbe Verhältniß an wie Paulus, und mit Beziehung darauf sagt er, in Adam seien

praedicta sunt, et Patrem et semetipsum manifestavit Dominus, sed etiam per ipsam passionem. Dissolvens enim eam, quae ab initio in ligno facta fuerat, hominis inobedientiam, obediens factus est usque ad mortem, mortem autem crucis (Phil. 2, 8); eam quae in ligno facta fuerat inobedientiam, per eam quae in ligno fuerat obedientiam sanans. Non autem per eamdem venisset exsolvere eam, quae fuerat ergo plasmatorem nostrum inobedientiam, si alterum annuntiabat Patrem. Quoniam autem per haec, per quae non audivimus Deum, et non credidimus ejus verbo, per haec eadem obedientiam introduxit, et eam quae esset erga verbum ejus assensionem, per quae manifeste ipsum ostendit Deum, quem in primo quidem Adam offendimus, non facientes ejus praeceptum; in secundo autem Adam reconciliati sumus, obedientes usque ad mortem facti. — Ferner: V, 17, 3; V, 19, 1; V, 21, 1.

1) V, 3. p. 295. 296.

2) Hagenbach, Lehrb. der Dogmengeschichte, 3. Aufl. 1853, S. 130. 131.

Alle Sünder und Jeder habe die Sünde in sich, weßhalb das Gesetz auch dem Juden eine drückende Last gewesen sei [1]). Das innere, causale Verhältniß, in welchem das Sündigen aller Einzelnen zur Sünde Adams steht, kann daher eigentlich nicht geleugnet sein. Wenn aber der dadurch gegebene Einfluß auf den Willen nicht zur ausdrücklichen Geltung gebracht wird, so geschieht dies vermöge des Gegensatzes, in welchem der Begriff der Freiheit zum Gnosticismus gestellt ist und worin er nur als abstractes Wahlvermögen begriffen werden kann.

Was endlich die Prädestination betrifft, so wird sie von Irenäus als die ewige göttliche Zubereitung der Seligkeit oder Verdammung auf Grund der von Ewigkeit her vorausgewußten Handlungen begriffen; je nach der sittlichen Beschaffenheit der Werke eines Menschen, welche Gott vermöge seiner Allwissenheit weiß, ehe sie geschehen, hat er ihm auch schon von Ewigkeit die gebührende Belohnung oder Bestrafung bestimmt. Da Gott Alles vorausweiß, sagt er, so hat er den Guten und Bösen die entsprechenden Wohnungen zubereitet, und zwar gibt er denjenigen, welche das unvergängliche Licht suchen und darnach streben, das Licht, wornach sie verlangen; denjenigen aber, die es verschmähen und sich von ihm abwenden und es fliehen und sich selbst gleichsam blenden, hat er die den Widersachern des Lichtes gebührende Finsterniß zubereitet, und denen, die ihm nicht unterwürfig sein wollen, hat er die verdiente Strafe zugetheilt [2]). Das Verhältniß Gottes zu denjenigen, welchen

---

[1]) III, 18, 7. p. 211: Lex (quae data est per Moysem) oneravit hominem, qui habebat peccatum in se, reum mortis ostendens eum. Man sehe auch Möhler, Patrologie S. 372. 373.

[2]) IV, 39, 4. p. 286.

er die ewige Strafe vorausbestimmt hat, setzt Irenäus näher auseinander, wenn er den marcionitischen Irrthum, als ob die in der Bibel gelehrte Verstockung des Menschen dadurch entstehe, daß Gott in ihm unmittelbar die Sünde verursache, also berichtigt: Da Gott alles vorausweiß, so überläßt er alle diejenigen, von denen er weiß, daß sie nicht glauben werden, ihrem Unglauben und wendet sein Angesicht von solchen ab, indem er sie in der Finsterniß läßt, welche sie sich selbst gewählt haben [1]). Ist dieser Begriff der ewigen Reprobation ein vollständiger, so ist man dagegen nicht berechtigt, jenen der Prädestination der Guten zum Heile als den vollen und ganzen bei Irenäus anzusehen; denn nach dem Zusammenhang, in welchem obige Stelle erscheint, will Irenäus nichts als dies sagen: Weil der Mensch ein sittlich freies Wesen ist, wartet seiner einstens eine Vergeltung; aber vermöge seiner Allwissenheit, die sich auch auf das Zukünftige erstreckt, hat der gerechte Gott schon von Ewigkeit einem Jeden die ihm gebührende Belohnung oder Strafe vorausbestimmt, und es erfolgt die Bestimmung beider nicht erst nach dem wirklich abgelaufenen Leben des Menschen. Man kann daher obigen Prädestinationsbegriff nur einen halben nennen; nimmt man ihn für den ganzen und vollen, und setzt man ihn also dem der Reprobation gleich, d. h. begreift man ihn nur als ewige, durch die Präscienz der guten Handlungen bedingte Vorherbestimmung zur Seligkeit, so negirt man die Gnade und macht die guten Handlungen zum alleinigen Producte des Willens, was nicht Lehre des Irenäus ist.

---

[1]) IV, 29, 1. 2. p. 266. 267.

§ 17.

Clemens der Alexandriner.

Rücksichtlich der Lehre vom Verhältnisse der Gnade zur Freiheit stehen im Allgemeinen die Alexandriner ganz auf demselben Standpuncte wie die seitherigen Väter. Erfährt auch manches Moment bei ihnen eine etwas ausführlichere Behandlung, so hat dies seinen Grund lediglich darin, daß eben ihre Theologie mehr zu einer eigentlichen Wissenschaft fortgeschritten ist. Aber ein entschiedener materieller Fortschritt findet in unserm Lehrpunkte nicht statt.

Clemens unterscheidet eine Ideal- und Realwelt. Das Verhältniß beider bestimmt er so zu einander, daß jene der Archetyp der realen Welt, die reale aber das Abbild der idealen ist [1]). Die ideale Welt ist daher vor der realen. Der Mensch als ein Glied der sichtbaren Schöpfung existirt sonach auch vor dieser in Gott [2]); der wirkliche Mensch aber als solcher ist nach der Idee des ihm angebornen Geistes geschaffen; denn die Idee ist das Form und Gestalt gebende Princip, und in der Werkstätte der Natur ist Nichts form- und gestaltlos geschaffen [3]). Diese Bestimmung, welche, da sie dem Menschen als solchem (*ὁ μὲν ἄνθρωπος ἁπλῶς οὗτος*) gilt, sich auch auf den ersten Menschen bezieht, ist eine ganz allgemeine. Ueber sie geht Clemens hinaus zur concreten, wenn er nach dem ursprünglichen Zustande, in dem Adam erschaffen worden, fragt: ob er nämlich vollkommen oder unvollkommen erschaffen worden sei. Ist er un-

---

[1]) Stromat. V, 14. p. 702 (ed. Potter).
[2]) Cohortat. ad gent. cap. 1. p. 6.
[3]) Strom. IV, 23. p. 632.

vollkommen erschaffen worden, erwiedert Clemens den Gnostikern, so ist er das unvollkommene Geschöpf eines vollkommenen Schöpfers, was ein Widerspruch ist; ist er aber vollkommen erschaffen worden, wie kommt es dann, daß er die Gebote Gottes übertreten hat? Ist das nicht abermals ein Widerspruch? Vollkommen, d. i. schlechthin vollendet, antwortet er, war Adam nicht; er war nicht tugendhaft zufolge der Schöpfung, so daß in ihm, wie die Gnostiker wollen, die Tugend Natur war; nur die Fähigkeit besaß er von Natur, die Tugend sich anzueignen; denn es trägt viel zur Tugend bei, zur Erwerbnng derselben fähig erschaffen worden zu sein. Sodann aber ist es auch der Wille Gottes, daß wir aus uns selbst selig werden; denn das ist die Natur der Seele, daß sie sich von sich selbst bewegt. Da wir ferner vernünftig sind, in der Vernunft aber die Philosophie besteht, so haben wir mit ihr eine gewisse Verwandtschaft. Was aber die Befähigung zur Tugend betrifft, so ist sie eine Bewegung zu ihr hin, aber nicht selber Tugend (ἡ δὲ ἐπιτηδειότης φορὰ μέν ἐςι πρὸς ἀρετὴν, ἀρετὴ δ'οὔ). Da diese Befähigung zur Tugend Natur ist, oder in der geistigen Natur begründet ist, diese Natur aber allen Menschen gemeinsam ist, sind auch Alle zur Erlangung der Tugend fähig: aber der Eine nähert sich der Wissenschaft und Uebung mehr, der Andere weniger. Deßhalb sind Einige bis zur vollkommenen Tugend, Andere nur bis zu einem gewissen Grade derselben gelangt, während Andere aus Nachläßigkeit zum Gegentheil sich wandten, wiewohl sie auch von guter Anlage waren [1]). An einer andern Stelle setzt er in Uebereinstimmung mit dem Bisherigen die ursprüng-

---

[1]) Str. VI, 12. p. 788.

liche Vollkommenheit Adams darein, daß ihm kraft der Schöpfung die Macht zu Gebote stand, sich als persönliches Wesen dem Willen Gottes gemäß zu bestimmen, wodurch er die wirkliche Vollendung und Rechtfertigung vor Gott erlangt hätte [1]).

Nach diesen Auseinandersetzungen war also der ursprüngliche Zustand Adams der der vollständigsten sittlichen Indifferenz, in der er weder gut noch böse war. Gerade so definirt er auch den primitiven Zustand der Engel, nämlich als Fähigkeit sowohl für das Gute als das Böse, aus welcher sittlichen Unbestimmtheit sie durch Wahl des Guten in den Zustand des Guten hätten gelangen sollen [2]). Dies letztere war auch Bestimmung des Menschen; aus seiner sittlichen Unbestimmtheit sollte er durch freie, dem Willen Gottes entsprechende Handlungen oder durch Gehorsam zur Sittlichkeit gelangen; die sittliche Beschaffenheit des Menschen

---

1) Str. IV, 23. p. 632: ὁ μὲν οὖν ἄνθρωπος ἁπλῶς οὕτως κατ᾽ἰδέαν πλάσσεται τοῦ συμφυοῦς πνεύματος· οὐδὲ γὰρ ἀνειδὴς, οὐδ᾽ἀσχημάτιστος ἐν τῷ τῆς φύσεως ἐργαστηρίῳ δημιουργεῖται, ἔνθα μυστικῶς ἀνθρώπου ἐκτελεῖται γένεσις, κοινῆς οὔσης, καὶ τῆς τέχνης, καὶ τῆς οὐσίας· ὁ δὲ τὶς ἄνθρωπος, κατὰ τύπωσιν τὴν ἐγγινομένην τῇ ψυχῇ, ὧν ἂν αἱρήσηται, χαρακτηρίζεται· ἢ καὶ τὸν Ἀδὰμ τέλειον μὲν, ὡς πρὸς τὴν πλάσιν, γεγονέναι φαμέν· οὐδὲν γὰρ τῶν χαρακτηριζόντων τὴν ἀνθρώπου ἰδέαν τε καὶ μορφὴν, ἐνεδέησεν αὐτῷ· ὃ δὲ ἐν τῷ γίνεσθαι τὴν τελείωσιν ἐλάμβανεν, καὶ δι᾽ ὑπακοῆς ἐδικαιοῦτο, τοῦτο ἦν ἀπανδρούμενον, τὸ ἐπ᾽ αὐτῷ κείμενον.

2) Strom. VII, 7. p. 859: (ὁ γνωστικὸς) ναὶ μὴν μηδὲ ἀποπεσεῖν ποτε τῆς ἀρετῆς αἰτήσεται, συνεργῶν μάλιστα πρὸς τὸ ἄπτωτος διαγενέσθαι· οἶδεν γὰρ καὶ τῶν ἀγγέλων τινὰς ὑπὸ ῥαθυμίας ὀλισθήσαντας αὖθις χαμαὶ, μηδέπω τέλεον εἰς τὴν μίαν ἐκείνην ἕξιν ἐκ τῆς εἰς τὴν διπλόην ἐπιτηδειότητος ἐκθλίψαντας ἑαυτούς.

rührt also nicht von der Natur, sondern von der freien Bethätigung derselben her.

Wie man sieht, ruht diese ganze Betrachtung auf dem Satze, der uns bei Justin schon begegnete. Die Natur, oder die Fähigkeit als solche, rührt von Gott her, während die Bethätigung derselben in die Macht des Menschen gelegt ist.

In die dem menschlichen Geiste von Natur zukommende Fähigkeit, mit der Vernunft die Wahrheit zu erkennen, und mit dem Willen in freier Weise die Tugend zu erwerben, setzt Clemens das göttliche Ebenbild (εἰκών) im Menschen, während ihm die Aehnlichkeit (ὁμοίωσις) das dem Willen Gottes gemäß sich bethätigende und entwickelte Ebenbild ist, weil durch die gottgefällige Entfaltung desselben der Mensch Gott eben ähnlich werde [1]). Wenn daher Clemens sagt, der Mensch habe sogleich bei der Schöpfung (κατὰ τὴν γένεσιν) das Ebenbild empfangen, die Aehnlichkeit aber erlange er erst nachher durch Vollendung (κατὰ τὴν τελείωσιν) [2]), so hat man durchaus nicht unter dieser Vollendung die Heiligung durch den Geist Gottes zu verstehen, so daß er einen Unterschied zwischen der schöpferischen, die Natur des Menschen setzenden, und der heiligenden, das Ebenbild durch Gnade weihenden Thätigkeit machen wollte, — ein Unterschied, der bei Clemens gar nicht so bestimmt hervortritt, sondern es ist unter dieser τελείωσις, durch die der Mensch die Aehnlichkeit mit Gott erlangt, jene sittliche Vollendung zu verstehen, die er sich durch den vernunftgemäßen Gebrauch des freien Willens selber gibt.

---

[1]) Str. V, 14. p. 703.
[2]) Str. II, 22. p. 499.

Dies geht nicht blos aus der Parallele, in welche er die Lehre von der *ὁμοίωσις* oder *ὁμοιότης* mit der betreffenden platonischen setzt, sondern auch aus dem Gegensatze hervor, in den er sie zur gnostischen stellt. Darnach will und kann nämlich Clemens nur dies sagen: Der Mensch ist Gott ähnlich nicht von Natur, sondern die Aehnlichkeit ist Werk der sittlichen Freiheit des Menschen; als Werk der heiligenden Gnade konnte sie in diesem Zusammenhang gar nicht begriffen werden.

Nach Clemens ist der freie Wille, wie die Vernunft, ein wesentliches, integrirendes Moment des göttlichen Ebenbildes. Da letzteres die geistige Natur des Menschen ausmacht und eben deßhalb durch Nichts verloren gehen kann, ist der freie Wille selber unverlierbar [1]); freien Willen besitzt daher der Mensch auch nach der Sünde wie vorher.

Es ist jedoch näher zu untersuchen, in welcher Weise von Clemens diese Lehre vorgetragen wird.

Im Allgemeinen definirt er den Willen als das Vermögen der freien Selbstbestimmung [2]). Das mit freier Selbstbestimmung Gewollte gibt ihm den Begriff des Freiwilligen, das durch spontane Bewegung, oder durch Wahl, oder durch Ueberlegung, oder Entschluß ist [3]). In

---

1) Strom. VII, 3. p. 837: *τὸ αὐθαίρετον τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς ἀδούλωτον πρὸς ἐκλογὴν βίου.*

2) Fragment. ex Maxim. p. 1017: *Θέλησις ἐςὶ φυσικὴ δύναμις τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὀρεκτική. Θέλησις ἐςὶ φυσικὴ ὄρεξις, τῇ τοῦ λογικοῦ φύσει κατάλληλος. Θέλησις ἐςὶ φυσικὴ αὐτοκράτορος νοῦ αὐτεξούσιος· ἢ νοῦς περί τι αὐθαιρέτως κινούμενος· αὐτεξουσιότης ἐςὶ νοῦς κατὰ φύσιν κινούμενος· ἢ νοερὰ τῆς ψυχῆς κίνησις αὐτοκρατής.*

3) Strom. II, 15. p. 462: *Τὸ δ'ἑκούσιον ἢ τὸ κατ' ὄρεξίν ἐςιν, ἢ τὸ κατὰ προαίρεσιν, ἢ τὸ κατὰ διάνοιαν.*

dem Vermögen der Selbstbestimmung sind aber zwei Momente zu unterscheiden, welche zusammen sein müssen, wenn es zur That kommen soll, nämlich Wollen und Können. Was wir daher nicht thun, das thun wir nicht — entweder weil wir nicht können oder nicht wollen, oder weil wir nicht können und nicht wollen. Wir fliegen z. B. nicht, weil wir weder können, noch wollen; wir schwimmen jetzt nicht, weil wir nicht wollen, wiewohl wir können; wir sind nicht wie Gott: denn freilich wollen wir, aber wir können nicht, da uns unsere Natur eine gegebene (θέσει), also creatürliche ist; Gott allein ist das, was er ist, von Natur (φύσει); er allein ist daher absolut, und ihm allein steht absolute Macht zu. Wenn daher Clemens das Können durch das Wollen bedingt sein läßt, so daß man kann, wenn man nur will (Θέλε, καὶ δυνήσῃ), so kann dies nur von solchen Handlungen zu verstehen sein, die nicht außer dem Bereiche der menschlichen Natur als einer creatürlichen liegen [1]).

Der Wille als Vermögen der freien Selbstbestimmung bezieht sich aber ebenso sehr auf das Böse als das Gute und umgekehrt, daher ist derselbe ebenso wesentlich das Vermögen der freien Wahl [2]). So ist aber der Begriff des

---

[1]) Strom. II. 17. p. 469.

[2]) Man behauptet, Clemens fasse den Willen als Vermögen der freien Selbstbestimmung im Geiste des früheren thatkräftigen hellenischen Alterthums auf (Redepenning, Origenes, 1. Bd. S. 134); ja es seien überhaupt die starken Aeußerungen über die Willensfreiheit in der griechischen Kirche auf einen Einfluß der althellenischen Idee von des Menschen Würde zurückzuführen (Daniel, a. a. O. S. 200); als ob nicht sämmtliche griechische Theologen die Offenbarungswahrheit lehrten, der Mensch sei nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen und besitze deßhalb freien Willen.

freien Willens von Clemens nicht sowohl thetisch als vielmehr vorherrschend antithetisch, nämlich im Gegensatze zum gnostischen Dualismus, welcher den Grund der sittlichen Bestimmtheit des Menschen und des sittlichen Unterschiedes in der Menschheit nicht in dem handelnden Princip des freien Willens, sondern in der Natur findet. Dies thun unter Andern Basilides und Valentinus. Die Basilidianer behaupten, der Glaube, durch den der Mensch selig werde, sei etwas rein Natürliches (φυσικὴν ἡγοῦνται τὴν πίςιν); die Valentinianer, sie würden von Natur selig (φύσει σώζεσθαι). Dagegen bemerkt Clemens: Ist der Glaube Sache der Natur, so ist er nicht mehr eine Handlung der freien Wahl, und es trifft weder den, der nicht glaubt, noch den, der glaubt, eine gerechte Vergeltung, da Keiner Ursache seines Glaubens und Unglaubens ist; auch gereicht der Glaube Einem weder zum Lobe, noch der Unglaube zum Tadel, da ja beide ihren Grund in der physischen Nothwendigkeit durch denjenigen haben, der Alles vermag. Wenn wir ferner gleich leblosen Wesen durch physische Kräfte gezogen werden, so ist es das Unfreiwillige, das uns zieht, und der Trieb (ὁρμή), welcher jenen Kräften vorangeht; auch ist nicht zu begreifen, wie ein solches lebendes Wesen durch die Nothwendigkeit den Trieb erhalte, der durch eine Ursache von Außen bewegt wird. Wie ist ferner die Reue, durch welche Verzeihung der Sünden zu Theil wird, bei dem möglich, der einmal ungläubig gewesen? Endlich hat auch die Taufe keinen Sinn und die Besiegelung keine Bedeutung mehr; es gibt keinen Vater und keinen Sohn mehr; denn Gott muß ihnen als die Vertheilung der Naturen erscheinen, welche nicht den freiwilligen Glauben zum Fundamente des Heiles

hat [1]). Die gnostische Behauptung, der Mensch sei von Natur gut oder bös, hebt aber nicht blos alles wahre religiös-sittliche Leben auf, indem sie nothwendig entweder zu einem indifferenten, beziehungsweise schlechten Leben oder zu einer unnatürlichen Askese führt [2]), sie erschüttert auch das Fundament, auf welchem das Christenthum als geoffenbarte Religion ruht. Wird nämlich, folgert Clemens weiter, der Mensch, wie Valentin will, von Natur selig, oder ist er, wie Basilides behauptet, von Natur gläubig und erwählt, so sind die Gebote sowohl des alten als neuen Testamentes überflüssig, ja es ist selbst das Erscheinen Christi überflüssig; denn es konnte die menschliche Natur ohne die Ankunft des Erlösers zu einer bestimmten Zeit in ihrer Verklärung sich zeigen. Erklären nun aber jene Gnostiker das Kommen Christi doch für nothwendig, so geben sie die Natur als Princip des Glaubens auf, da ja alsdann die Erwählung durch Wissenschaft, Läuterung und Handeln, und nicht von Natur zu Theil wird [3]).

In diesem Zusammenhange definirt Clemens den freien Willen als jenes Vermögen, wodurch wir über das Eine ebenso Herren sind, als über das Andere, das jenem entgegengesetzt ist; mit dem freien Willen können wir daher z. B. philosophiren oder nicht philosophiren, glauben oder nicht

---

1) Strom. II, 3. p. 433. 434 (*Θεὸς ἡ τῶν φύσεων αὐτοῖς εὑρίσκεται διανομὴ, τὸν θεμέλιον τῆς σωτηρίας, τὴν ἑκούσιον πίςιν, οὐκ ἔχουσα*); III, 1. p. 509. 510; 5—8. p. 529—540; IV, 12. 13. p. 601—605, und noch öfter.

2) Str. III, 5. p. 529: *ἅπασαι αἱ αἱρέσεις ἢ ἀδιαφόρως ζῆν διδάσκουσιν, ἢ τὸ ὑπέρτονον ἄγουσαι, ἐγκράτειαν διὰ δυσσεβείας καὶ φιλαπεχθημοσύνης καταγγέλλουσι.*

3) Str. V, 1. p. 644. 645.

glauben, die Gebote erfüllen oder nicht; nur dadurch, daß Beides in gleicher Weise in unserer Macht steht, sind wir frei, und ist Lob oder Tadel möglich [1]. Darnach ist ihm der Wille das Vermögen, das Gute wie das Böse, und das Böse wie das Gute zu wählen, d. h. unbeschränktes Wahlvermögen.

Eine solche Auffassung kann aber die bedenklichsten Folgen haben; sieht man nämlich von dem Gegensatz, in den dieser Freiheitsbegriff gestellt ist, ab, so ist der freie Wille des Menschen selbst nach der ersten Sünde das Vermögen der Wahl zwischen Gutem und Bösem in ganz abstracter Weise, d. h. ganz ungeschwächt und unversehrt, und es besteht zwischen der Sünde Adams und unserer Sündhaftigkeit lediglich nur ein äußerer Zusammenhang, in dem wir sündhaft sind dadurch, daß wir persönlich und selbsteigen und nur so gesündigt haben, wie Adam auch; jener abstracte Freiheitsbegriff läuft sonach hinaus auf die Leugnung der Erbsünde. Wir sind daher genöthigt, nach diesem Lehrpuncte bei Clemens zu fragen.

Was zuerst die Folgen der ersten Thatsünde für Adam betrifft, so erklärt er, derselbe sei der Sünde Knecht geworden, während er vorher frei davon gewesen [2]; durch die

---

[1]) Str. IV, 24. p. 633: τὸ ἐφ'ἡμῖν ἐςιν, οὗπερ ἐπ'ἴσης αὐτου τε κύριοι ἐσμὲν, καὶ τοῦ ἀντικειμένου αὐτῷ, ὡς τὸ φιλοσοφεῖν, ἢ μή· καὶ τὸ πιςεύειν, ἢ ἀπιςεῖν· διὰ γ'οὖν τὸ ἑκατέρον τῶν ἀντικειμένων ἐπ'ἴσης εἶναι ἡμᾶς κυρίους δυνατὸν εὑρίσκεται τὸ ἐφ'ἡμῖν· καὶ δὴ αἱ ἐντολαὶ οἱαίτε γενέσθαι, καὶ μὴ γενέσθαι ὑφ' ἡμῶν· οἷς εὐλόγως ἕπεται ἔπαινός τε καὶ ψόγος.

[2]) Cohort. ad gent. c. 11. p. 86: ὁ πρῶτος ὅτὲ ἐν παραδείσῳ ἔπαιζε λελυμένος, ἐπεὶ παιδίον ἦν τοῦ θεοῦ· ὅτε δὲ ὑπέπιπτεν ἡδονῇ, παρήγετο ἐπιθυμίαις ὁ παῖς, ἀνδριζόμενος ἀπειθείᾳ· καὶ παρ-

Sünde habe er das unsterbliche Leben mit dem sterblichen vertauscht [1]; durch die Sünde sei der erste Mensch ferner den Thieren ähnlich geworden (Ps. 49, 13. 21), da sie das Irrationale sei; denn die Tugend bestehe in der ununterbrochenen Uebereinstimmung der Seele mit der Vernunft [2]. Was sodann das gesammte Geschlecht betrifft, so unterliegt dasselbe einmal der Strafe für die erste Sünde [3]. Aber es sind auch Alle sündhaft. Die Frage ist nun aber, in welchem Zusammenhang unser Sündigen mit der Sünde Adams stehe. Dadurch, daß Christus erschien, sagt Clemens, hat er diejenigen, die schon dem Verderben verfallen waren, gerettet. Denn die böse Schlange bringt bis auf den heutigen Tag durch Täuschung die Menschen in schmähliche Knechtschaft... Die Eva hat sie zuerst verführt; und jetzt bringt sie auch über die andern Menschen den Tod [4]. Wie

---

ακούσας τοῦ πατρὸς ᾐσχύνετο τὸν Θεόν· οἷον ἴσχυσεν ἡδονή; ὁ δι' ἁπλότητα λελυμένος ἄνθρωπος, ἁμαρτίαις εὑρέθη δεδεμένος.

[1]) Str. II, 19. p. 481: τὰ μὲν αἴσχρα, οὗτος προθύμως εἵλετο, ἑπόμενος τῇ γυναικί· τῶν δὲ ἀληθῶν καὶ καλῶν ἠμέλησεν· ἐφ' οἷς θνητὸν ἀθανάτου βίον, ἀλλ' οὐκ εἰς τέλος ἀνθυπηλλαξάτω. Clemens setzt die erste Sünde in den zu frühen Genuß der geschlechtlichen Liebe, wozu er durch die Begierlichkeit verleitet worden sei.

[2]) Paedag. I, 13. p. 159.

[3]) Stromat. III, 16. p. 556. Ueber Jerem. 20, 14 sagt er: οὐ τὴν γένεσιν ἁπλῶς ἐπικατάρατον λέγων, ἀλλ' ἀποδυσπετῶν ἐπὶ τοῖς ἁμαρτήμασι τοῦ λαοῦ καὶ ἀπειθείᾳ, wofür er einen Beweis in Jer. 20, 18 sieht. Sodann fährt er fort: αὐτίκα πάντες οἱ κηρύσσοντες τὴν ἀλήθειαν, διὰ τὴν ἀπείθειαν τῶν ἀκουόντων, ἐδιώκοντό τε καὶ ἐκινδύνευον.

[4]) Cohortat. ad gent. c. 1. p. 7: τὸ γὰρ πονηρὸν καὶ ἑρπυστικὸν θηρίον, γοητεῦον, καταδουλοῦται καὶ αἰκίζεται εἰσέτι νῦν τοὺς

unsere Stammeltern, so sind auch wir alle dem Tode unterworfen, weil wir alle wie sie zur Sünde verführt werden. Das Verhältniß unseres Sündigens zu jenem Adams wäre dies, daß es, veranlaßt durch Verführung, nur die freie Wiederholung der Sünde Adams wäre; und wir verhielten uns zum Versucher gerade wie Adam; alle und jede spätere Sünde wäre der Sünde Adams ähnlich [1]). Eine günstigere Antwort auf obige Frage scheint in folgender Stelle zu liegen: Allen ist das Sündigen von Natur eigen und gemeinsam [2]). Doch läßt sich auch hier streiten, ob dieselbe einen Beweis für die Erbsünde, d. i. dafür, daß unser Sündigen von der Sünde Adams herrühre, da wir alle von ihm abstammen, enthalte. Die dem Logos zugeschriebene Sündelosigkeit nämlich führt Clemens auf seine göttliche Natur zurück, der als solcher die *ἀπάθεια*, Affectlosigkeit, zukömmt. Affectlosigkeit und Sündelosigkeit sind ihm daher identische

---

ἀνθρώπους . . . εἷς γὰρ ὁ ἀπατεὼν, ἄνωθεν μὲν, τὴν Εὔαν· νῦν δὲ ἤδη καὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους εἰς θάνατον ὑποφέρων.

1) Dies ist in den Adumbrationes in ep. Judae, p. 1008, also ausgesprochen: Vae illis, inquit (v. 11), quia in via Cain abierunt. Sic etiam peccato Adae subjacemus secundum peccati similitudinem. Doch werden dieselben dem Clemens abgesprochen.

2) Paed. III, 12. p. 307: *μόνος γὰρ ἀναμάρτητος αὐτὸς ὁ Λόγος· τὸ μὲν γὰρ ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν· ἀναδραμεῖν δὲ μετὰ τὴν ἁμαρτίαν, οὐ τοῦ τυχόντος ἀνδρὸς, ἀλλὰ ἀξιολόγου.* — Die in dieser Stelle ausgesprochene Allgemeinheit der Sünde wird nicht (wie Hagenbach, Dogmengesch. 3. A. S. 132. meint) durch Strom. IV, 6. p. 636 in Frage gestellt. Diese Stelle steht mit der ersteren in gar keinem Zusammenhang; denn sie bezieht sich auf die natürliche Begabung des menschlichen Geistes, zufolge deren ein Individuum mehr als das andere geeignet ist, Gnostiker im Sinne des Clemens zu werden; im moralischen Sinne ist dieselbe durchaus nicht aufzufassen.

Begriffe; beide beruhen, wenn sie einem Wesen schlechthin, von Natur zukommen, in dessen Unendlichkeit und Absolutheit. So kommen sie aber nur dem göttlichen Wesen zu, das allein das, was es ist, von Natur ist. Daher sagt auch Clemens, das schlechthinige Nichtsündigen komme nur Gott zu [1]). Wenn nun dem Logos gegenüber, der absolut *ἀπαθής* ist, allen Menschen das Sündigen zugeschrieben wird, so ist es offenbar deßhalb, weil der Mensch als creatürliches, endliches Wesen nicht von Natur *ἀπαθής* ist. Deßhalb ist gar keinem Menschen möglich, schlechthin sündelos zu sein; die Mahnung des Clemens geht daher auch dahin, möglichst nicht zu sündigen, um endlich *ἀπαθής* zu werden [2]). Nun ist freilich das wirkliche Sündigen nicht schon mit der Creatürlichkeit des Menschen gegeben, wie das Sündelossein (*ἀναμάρτητος*) mit der göttlichen Natur, sondern nur die Möglichkeit des Sündigens; aber diese geht bei Allen in die Wirklichkeit über, sobald wir nur zur Persönlichkeit gelangen. Der Gründe hievon sind es auf Seite des Subjectes zwei: die Unwissenheit und die ihm als Menschen zukommende Schwachheit. Bei der ersten ist kein richtiges Urtheil möglich, das doch bei allem guten Handeln nothwendig ist; bei der andern kann man nicht handeln, wenn man auch ein richtiges Urtheil hat [3]). Dazu wirken noch andere Einflüsse mit. Welches sind dieselben?

---

1) Paed. I, 2. p. 99: *ἄριστον μὲν τὸ μηδ' ὅλως ἐξαμαρτάνειν κατὰ μηδένα τρόπον· ὃ δὴ φάμεν εἶναι Θεοῦ.*

2) Ibid. *ὁ λόγος ἀναμάρτητος μόνος· ἡμεῖς δὲ, ὅση δύναμις, ὡς ὅτι ἐλάχιστα ἁμαρτάνειν πειρώμεθα.*

3) Strom. VII, 16. p. 894. 895: *μυρίων γοῦν ὄντων κατ' ἀριθμὸν ἃ πράσσουσιν ἄνθρωποι, σχεδὸν δύο εἰσὶν ἀρχαὶ πάσης*

Clemens setzt die Bestimmung des Menschen in die Aehnlichkeit mit Gott; dieselbe habe derjenige erreicht, der die *ἀπάθεια* besitze. Diese letztere gewinne man aber, wenn man das mit Ausdauer ertrage und überwinde, was Affecte zu erregen fähig sei, wie z. B. Reichthum und Armuth, Ruhm und Schmach, Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod, Mühsale und Vergnügen. Um diese differenten Dinge aber indifferent, d. h. ohne davon afficirt zu werden, zu ertragen, bedürfe es eines männlichen Muthes. Denn ein solcher Gebrauch sei nicht leicht, da wir durch große Schwachheit zuvor behaftet seien und eine schlechte Erziehung und Leitung mit Unwissenheit genossen hätten [1]. Ganz Dasselbe besagt auch folgende Stelle: Der ist ein Diener Gottes, welcher sich freiwillig seinen Geboten unterwirft; wer aber nicht mehr wegen der Gebote, sondern wegen der Gnosis selber reinen Herzens ist, der ist ein Freund Gottes. Denn wir werden nicht von Natur mit der Tugend begabt geboren, noch wird sie uns nach der Geburt, etwa wie einige Glieder des Körpers auf natürliche Weise zu Theil; denn sonst wäre sie nichts Freiwilliges und Lobenswürdiges mehr. Ebenso wenig vollzieht sich dieselbe durch den täglichen Umgang

---

ἁμαρτίας, ἄνοια καὶ ἀσθένεια· ἄμφω δὲ ἐφ' ἡμῖν, τῶν μήτε ἐθελόντων μανθάνειν, μήτε αὖ τῆς ἐπιθυμίας κρατεῖν· τούτων δὲ δι' ἣν μὲν, οὐ καλῶς κρίνουσι· δι' ἣν δὲ, οὐκ ἰσχύουσι τοῖς ὀρθῶς κριθεῖσιν· οὔτε γὰρ ἀπατηθείς τις τὴν γνώμην, δύναιτ' ἂν εὖ πράττειν, κἂν πάνυ δυνατὸς ᾖ τὰ γνωσθέντα ποιεῖν· οὔτε καὶ κρίνειν τὸ δέον ἰσχύων, ἄμεμπτον ἑαυτόν παράσχοιτ' ἂν ἐν τοῖς ἔργοις ἐξασθενῶν.

[1]) Strom. II, 20. p. 487: *ἵνα γὰρ ἀδιαφόρως τοῖς διαφόροις χρήσωμαι, πολλῆς ἡμῖν δεῖ διαφορᾶς, ἅτε προκεκακωμένοις ἀσθενείᾳ πολλῇ, καὶ προδιαστροφῇ κακῆς ἀγωγῆς τε καὶ τροφῆς μετὰ ἀμαθίας προαπολελαυκόσιν.*

und die Gewohnheit wie die Sprache; denn nur die Sünde theilt sich uns auf diese Weise mit [1]. Demnach wird der Mensch — dies wäre das Resultat der seitherigen Erörterung — erst nach seiner Geburt, theils aus verschuldeter Unwissenheit, oder unverschuldeter, durch mangelhaften Unterricht, theils durch menschliche Schwachheit und schlechte Erziehung sündhaft. Dies scheint auch bestätigt zu werden, wenn Clemens von Job (1, 21) sagt, er sei rein von Bosheit und Sünde aus dem Mutterleibe hervorgegangen [2]. Doch ist darunter nur das Freisein von Sünden verstanden, deren auch der Gerechte ledig ist, wenn er zu Gott zurückkehrt, also von Sünde im engern Sinne, und nicht schlechthin und überhaupt, wie auch aus der Bemerkung hervorgeht, daß man die heilige Unschuld des Kindes nur in der Taufe als dem Sacramente der Wiedergeburt erhalte [3]. Mit der Behauptung, der Mensch werde ohne Sünde im engern Sinne geboren, ist nun freilich die Geschlechtssünde nicht geleugnet, aber auch nicht positiv gelehrt.

---

[1] Strom. VII, 3. p. 839: *οὐδὲ μὴν ἐκ τῆς τῶν συμβάντων καὶ ἐπιγινομένης συνηθείας, ὃν τρόπον ἡ διάλεκτος, τελειοῦται ἡ ἀρετή· σχεδὸν γὰρ ἡ κακία τοῦτον ἐγγίνεται τὸν τρόπον.*

[2] Strom. IV, 25. p. 636. 637: *Ἰὼβ δὲ ὁ δίκαιος, Αὐτὸς, φησὶ, γυμνὸς ἐξῆλθον ἐκ κοιλίας μητρός μου, γυμνὸς καὶ ἀπελεύσομαι ἐκεῖ· οὐ κτημάτων γυμνός· τοῦτο μὲν γὰρ μικρόν τε καὶ κοινόν· ἀλλ' ὡς δίκαιος, γυμνὸς ἄπεισι κακίας τε καὶ ἁμαρτίας, καὶ τοῦ ἑπομένου, τοῖς ἀδίκως βιώσασιν ἀειδοῦς εἰδώλου· τοῦτο γὰρ ἦν τὸ εἰρημένον, Ἐὰν μὴ στραφέντες γένησθε ὡς τὰ παιδία* (Matth. 18, 3)· *καθαροὶ μὲν τὴν σάρκα, ἅγιοι δὲ τὴν ψυχὴν, κατὰ ἀποχὴν κακῶν ἔργων, δεικνύντες ὅτι τοιούτους ἡμᾶς εἶναι βούλεται, οἵους καὶ γεγέννηκεν ἐκ μήτρας ὕδατος.*

[3] Man sehe auch Paedagog. I, 6. p. 113.

Gerade so verhält es sich auch mit einer Stelle, welche sonst das Schicksal hat, sowohl gegen, als für die Lehre der Erbsünde bei Clemens zeugen zu müssen [1]. Will man sie richtig verstehen, so darf man den Zusammenhang nicht außer Acht lassen, in dem sie sich befindet. Clemens bekämpft nämlich jene Häretiker, welche das Institut der Ehe angriffen, sie Hurerei schalten und für fluchwürdig hielten. Um sie zu widerlegen, geht Clemens erklärend in jene Stellen der heiligen Schrift ein, welche sie für ihre Ansicht deuten konnten. Nebst andern führt er auch Job 14, 4. 5 an: Keiner ist von Befleckung rein, auch wenn sein Leben nur eintägig ist. Hatte er aus den unmittelbar vorhergehenden Stellen [2] dargethan, daß auf dem Menschen nicht ein Fluch von Geburt durch die Zeugung als solche, sondern

---

[1]) Strom. III, 16. p. 556. 557. Die Stelle lautet vollständig also: *Οὐδεὶς καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου, Ἰὼβ φησὶν, οὐδ' εἰ μία ἡμέρα ἡ ζωὴ αὐτοῦ· λεγέτωσαν ἡμῖν, ποῦ ἐπόρνευσεν τὸ γεννηθὲν παιδίον; ἢ πῶς ὑπὸ τὴν τοῦ Ἀδὰμ ὑποπέπτωκεν ἀρὰν τὸ μηδὲν ἐνεργῆσαν; ἀπολείπεται δὲ αὐτοῖς, ὡς ἔοικεν, ἀκολούθως λέγειν τὴν γένεσιν εἶναι κακήν· οὐ τὴν τοῦ σώματος μόνην, ἀλλὰ καὶ τὴν τῆς ψυχῆς δι' ἣν καὶ τὸ σῶμα· καὶ ὅταν ὁ Δαβίδ εἴπῃ, Ἐν ἁμαρτίαις συνελήφθην, καὶ ἐν ἀνομίαις ἐκίσσησέν με ἡ μήτηρ μου· λέγει μὲν προφητικῶς μητέρα τὴν Εὔαν ἀλλὰ ζώντων Εὔα μήτηρ ἐγένετο· καὶ εἰ ἐν ἁμαρτίαις συνελήφθη, ἀλλ' οὐκ αὐτὸς ἐν ἁμαρτίᾳ, οὐδὲ μὴν ἁμαρτία αὐτός· εἰ δὲ καὶ πᾶς ὁ ἐπιςρέφων ἐξ ἁμαρτίας ἐπὶ τὴν πίςιν, ἀπὸ τῆς συνηθείας τοῦ ἁμαρτωλοῦ οἷον μητρὸς ἐπὶ τὴν ζωὴν ἐπιςρέφει, μαρτυρήσει μοι εἷς τῶν δώδεκα Πρωφητῶν φήσας, Εἰ δῷ πρωτότοκα ὑπὲρ ἀσεβείας καρπὸν κοιλίας μου, ὑπὲρ ἁμαρτίας ψυχῆς μου· οὐ διαβάλλει τὸν εἰπόντα, Αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε· ἀλλὰ τὰς πρώτας ἐκ γενέσεως ὁρμὰς, καθ' ἃς Θεὸν οὐ γινώσκομεν, ἀσεβείας λέγει· εἰ δέ τις κατὰ τοῦτο λέγει κακὴν τὴν γένεσιν, καὶ κατ' ἐκεῖνο εἰπάτω ἀγαθὴν, καθὸ ἐν αὐτῷ τὴν ἀλήθειαν γικώσκομεν.*

[2]) Siehe oben S. 180, Anmerkung 3.

Strafe von Adam her liege, wonach er also nicht eine Erbsünde, sondern eine Erbstrafe annimmt, so enthält dagegen die letztere entschieden die Behauptung einer sündigen Befleckung des Menschen von Geburt. Daher setzt die Einwendung: Sie mögen uns nun sagen, wo das neugeborne Kind Unzucht getrieben, oder wie es unter den Fluch Adams gekommen, da es Nichts gethan hat? Es ist ganz gleichgiltig, ob Clemens diesen Einwurf in seinem oder seiner Gegner Namen macht, denn er läßt ihn gelten, wie aus der daraus gezogenen Folgerung erhellt: Wenn also nach der Schrift selber Keiner, nicht einmal das unmündige, eintägige Kind ohne sündhafte Befleckung ist, diese aber bei letzterem unmöglich von einer persönlichen Sünde seinerseits herrührt [1]), so kann sie, wie es scheint, ihren Grund nur darin haben, daß die Zeugung als solche, und zwar sowohl die des Körpers als der Seele, sündhaft ist, und die Häretiker haben sonach Recht mit ihrer Behauptung rücksichtlich der Ehe. Indem Clemens den oben angegebenen Einwurf zugesteht, die daraus gezogene Consequenz aber nicht, wird in der Stelle gelehrt: Das neugeborne Kind ist weder sündhaft durch persönliche Sünden, noch durch den Act der Zeugung, da dieser nichts Sündhaftes ist. So wird auch die Stelle Ps. 51, 7 erklärt: Wenn er auch in Sünden empfangen ist, so ist er doch nicht in (wirklicher, persönlicher) Sünde, noch ist er (durch Zeugung) selber Sünde. Unsere Stelle negirt also nicht die sündige Befleckung des Kindes überhaupt, sondern nur die Befleckung desselben durch selbsteigene persönliche Sünde, oder durch Zeugung, welche an

---

[1]) Nämlich in einem vorzeitlichen Sein, was Clemens verwirft. Strom. III, 13. p. 553.

sich schon sündhaft wäre [1]). Deßhalb aber enthält sie doch keine auch nur stillschweigende Bejahung der Erbsünde. Denn er erklärt im Verfolge die sündige Befleckung von Geburt an aus den ersten Trieben sogleich nach der Geburt, welche sündhaft sind, da wir noch keine Kenntniß von Gott haben, und welche im Verfolge sich zur Gewohnheit des Sündigens ausbilden. Sündhaft sind wir also von Mutterleib oder Geburt an insofern, als wir uns von Geburt an, da wir noch unwissend über Gott sind, eben deßhalb sündhaft regen. Soferne nun die Zeugung es ist, durch die wir das Dasein erhalten, in welchem wir uns alsbald aus Unwissenheit sündhaft regen, könne man dieselbe böse nennen; aber man müsse sie dann ebenso auch gut nennen, da wir ja vermöge ihr auch zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen [2]).

---

[1]) Die Stelle läßt sich sonach nicht als ein Beweis für die Leugnung der Erbsünde anführen (Hagenbach, a. a. O.); noch kann man sagen, Clemens verrathe darin eine ungenaue Kenntniß fraglicher Glaubenslehre. So Vossius, histor. de controvers., quas Pelagius ejusque reliq. moverunt. Amstelod. 1655; lib. II, p. I. thes. 6. p. 168. 169. Dupin, Nova bibliotheca auctor. ecclesiastic. Paris, 1692, tom. I. p. 127. Denn es handelt sich gar nicht um die Erbsünde, wie schon Natalis Alexander, histor. eccl., saec. II. dissert. VIII, 8 richtig erklärt hat. Doch interpretirt er also: Negat autem Clemens infantes cadere sub Adami execrationem ob id, quod generatio mala sit, et peccatum, non autem ob id, quod peccatum originale non contrahant ab Adamo. Unde fatetur (?) quidem, conceptum infantem in peccatis, sed negat ipsum in peccato esse aut esse peccatum, i. e. per actionem esse conceptum, quae peccatum sit. Vergl. auch: Bellarmin, de amiss. grat. et statu peccati, l. IV. c. 9.

[2]) Man vergl. auch die Stelle Strom. III, 14. p. 554: ἀλλὰ καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τὰ πεπλανημένα ὁμολογουμένως ἦλθε· πεπλανημένα δὲ οὐκ ἄνωθεν εἰς τὴν δεῦρο γένεσιν· κτίςη(ς) γὰρ ἡ γένεσις καὶ κτίσις τοῦ Παντοκράτορος· ὅς οὐκ ἄν ποτε ἐξ ἀμεινόνων εἰς τὰ

So unvollkommen und mangelhaft der gewonnene Begriff der allgemeinen Sündhaftigkeit mit Rücksicht auf ihren Grund auch sein mag, und wiewohl er sich durch keine weitere Erörterungen bei ihm vervollständigen läßt, so sind wir doch durchaus nicht berechtiget, ihn für den ganzen und vollen zu nehmen; wie man nicht geradezu sagen kann, Clemens lehre die Erbsünde, so darf man auch nicht behaupten, er leugne sie. Man darf sich nur des Gesichtspunktes erinnern, unter den diese ganze Betrachtung zu stehen kömmt. Wenn die Gnostiker lehrten, die sittliche Beschaffenheit des Menschen sei eine natürliche, der Mensch sei von Natur mit Tugend begabt, und anderseits von Natur böse, die Generation sei an sich ein sündhafter Act, so begriffen sie die Sünde als Substanz. Hiegegen bemerkt Clemens, das Sündigen gehöre unter die Kategorie der Thätigkeit und nicht der Substanz [1]; die Sünde ist darnach eine Handlung und setzt nothwendig einen Handelnden voraus; ohne den Sünder ist die Sünde daher Nichts [2]. Jeder ist also Sünder nur dadurch, daß eben er die Sünde thut; von einem sündigen Zustande, der dem Menschen vor und ohne jegliches eigenes Thun von Geburt inhärirt, konnte in

---

χείρω κατάγοι ψυχήν· ἀλλ' εἰς τοὺς πεπλανημένους τὰ νοήματα, εἰς ἡμᾶς, ὁ Σωτὴρ ἀφίκετο· ἃ δὴ ἐκ τῆς κατὰ τὰς ἐντολὰς παρακοῆς ἐφθάρη, φιληδονούντων ἡμῶν· τάχα που προλαβόντος ἡμῶν τὸν καιρὸν τοῦ πρωτοπλάστου, καὶ πρὸ ὥρας τῆς τοῦ γάμου χάριτος ὀρεχθέντος καὶ διαμαρτόντος.

[1]) Strom. IV, 13. p. 605: ἀμέλει τὸ ἁμαρτάνειν ἐνεργείᾳ κεῖται, οὐκ οὐσίᾳ διὸ οὐδὲ ἔργον Θεοῦ·. Daraus folgert er den Satz, man müsse den Sünder lieben, nicht sofern er sündigt, sondern sofern er Mensch und ein Werk Gottes ist.

[2]) Ibid: οὐδὲν γὰρ ἡ ἔχθρα οὐδ' ἡ ἁμαρτία, ἄνευ τοῦ ἐχθροῦ καὶ τοῦ ἁμαρτάνοντος.

diesem Gegensatze keine Rede sein, abgesehen davon, daß er mit einer solchen Bestimmung nur Gefahr lief, der encratitischen Anschauung von der Ehe und der gnostischen von der Sünde in die Hände zu arbeiten. Das Aeußerste, was er von diesem Standpunkte aus thun konnte, war, daß er den Anfang aller Sünde für jedes Individuum zurückführte auf die πρώτας ἐκ γενέσεως ὁρμὰς, καθ' ἃς Θεὸν οὐ γινώσκομεν. Aber eben, weil diese Bestimmung eine ausdrücklich am Gegensatze gewonnene ist, sind wir nicht befugt, den Gegensatz wegzudenken, und dieselbe für die volle und allseitige zu nehmen; sie ist vielmehr nur eine Seite der Betrachtung; die andere den Begriff ergänzende kömmt nicht zum Vorschein, weil sie in dem genannten Gegensatze weder kann, noch von dem andern, wornach die Sünde principiell und exclusiv nur als persönliche erscheint, nicht provocirt ist. Auch die Beschaffenheit der Stromaten verbietet uns, die fraglichen Lehren als die ganze Anschauung des Clemens zu nehmen; denn dieselben sind weder eine vollständige Glaubenslehre, noch treten die darin vorgetragenen Lehren überhaupt vollständig entwickelt auf, sondern nur soweit, als ihr religionsphilosophischer Zweck es erheischt [1]).

Positiv läßt sich also der Begriff der Erbsünde nicht nachweisen; somit stellt sich uns der Begriff der Freiheit als unbeschränktes Wahlvermögen wieder ein. Sehen wir aber auch davon ab, daß dieser Begriff ein gegensätzlicher ist, so können wir doch, was wir auf dem seitherigen Wege nicht erreichten, auf einem andern gewinnen, wenigstens dies, daß die Freiheit als Wahlvermögen nicht ewig unum-

---

[1]) Man vergl. **Reinkens**, de Clemente etc. Vratislav. 1851. p. 248. 249.

schränkt und sittlich unbestimmbar ist. Die wahre Freiheit (ἐλευθερία) ist nach Clemens nämlich nicht jene, die im Dienste der Lust steht, sondern jene, wodurch uns der Herr von Lust und Begierlichkeit und andern Leidenschaften frei macht [1]). Wahrhaft frei ist also der Wille, wenn er sich in der Tugend bethätigt; je mehr dies geschieht, je mehr der Wille sich darin übt, desto mehr nimmt das Sittliche den Character der Natur an [2]). Während auf diese Weise der Wille im Guten sich immer mehr verfestigt und an Kraft zum Guten gewinnt, wird durch den Mißbrauch der Freiheit seine Kraft geschwächt [3]) und geräth er in die Knechtschaft der Sünde [4]). Durch die Freiheit als Wahlvermögen kann sich der Mensch also zu einem zweifachen sittlichen Zustande entwickeln, dem der Sünde (καχεξία) oder dem der Tugend. In dem einen und andern hebt sich aber endlich das Wahlvermögen auf; je mehr das Sittliche zur Natur

---

[1]) Strom. III, 5 p. 531: μηδὲ λεγόντων ἐλευθερίαν τὴν ὑπὸ ἡδονῆς δουλείαν, καθάπερ οἱ τὴν χολὴν γλυκεῖαν· ἡμεῖς γὰρ ἐλευθερίαν μεμαθήκαμεν, ἣν ὁ Κύριος ἡμᾶς ἐλευθεροῖ μόνος, ἀπολύων τῶν ἡδονῶν τε καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τῶν ἄλλων παθῶν.

[2]) Strom. IV, 22. p. 627. Daselbst heißt es mit Rücksicht auf das Gute: ἐπὰν δὲ ἐν ἕξει ποιήσῃ τὸ εὐεργετικὸν, φύσιν ἀγαθοῦ μιμήσεται· ἡ δὲ διάθεσις, καὶ φύσις ἔςαι, καὶ συνάσκησις.

[3]) Str. VII, 2. p. 834: οἱ δὲ ὑπὸ ἀσθενείας κακοὶ δι' ἀπληςίαν ἄδικον καχεξίᾳ περιπεπτωκότες, οὔτε κρατοῦντες, οὔτε κρατούμενοι, περικαταῤῥέουσιν, ἑλιχθέντες τοῖς πάθεσι, καὶ ἀποπίπτουσι χαμαί.

[4]) Strom. III, 4. p. 525: οἱ ἀπὸ Προδίκου δογματίζουσι· υἱοὺς μὲν φύσει τοῦ πρώτου Θεοῦ λέγοντες αὐτούς· καταχρώμενοι δὲ τῇ εὐγενείᾳ καὶ ἐλευθερίᾳ, ζῶσιν ὡς βούλονται· βούλονται δὲ φιληδόνως . . . . . πῶς δὲ ἐλεύθερον ἡ ἀκρασία καὶ ἡ αἰσχρολογία; πᾶς γὰρ, φησὶν, ὁ ἁμαρτάνων, δοῦλός ἐςιν, ὁ Ἀπόςολος λέγει.

wird, desto mehr hebt sich im Willen die Möglichkeit des Bösen auf, und je mehr das Böse zur Natur wird, neigt sich die Möglichkeit des Guten ihrem Untergange zu: die Freiheit erscheint zuletzt als Nothwendigkeit.

Hier entsteht nun aber die Frage, ob der Wille sich lediglich aus sich als unumschränktem Wahlvermögen zu einem der genannten sittlichen Zustände herausarbeite? Mit Rücksicht auf die *καχεξία* beantwortet Clemens diese Frage mit Ja; dagegen ist ihm jener Zustand (*ἕξις*), in dem die Tugend den Character der Natur oder Nothwendigkeit erlangt hat, und weßwegen sie unverlierbar ist, nicht blos Werk des freien Willens, sondern auch der göttlichen Thätigkeit. Das Gute wird vom Menschen nur unter der Mitwirkung Gottes vollbracht. Hiemit stehen wir an der Frage nach der **Gnade**, und es ist der Satz nachzuweisen, daß das Gute wie nicht ohne den freien Willen des Menschen, so auch nicht ohne die göttliche Gnade zu Stande komme.

Bei Bekämpfung der Behauptung, die Philosophie sei ein Werk des Teufels, erklärt Clemens, daß die Vorsehung Gottes sich auf alle Menschen beziehe (*ἡ πρόνοια ἄνωθεν ἐκ τῶν προηγουμένων καθάπερ κεφαλῆς εἰς πάντας διήκει*) und sein Verstand Alles durchdringe; Vieles daher, was in diesem Leben geschehe und seinen Ursprung zunächst in der menschlichen Intelligenz habe, erhalte die erste Anregung von Gott (*πολλὰ τῶν ἐν τῷ βίῳ, καὶ διά τινος λογισμοῦ ἀνθρωπίνου λαμβάνει τὴν γένεσιν, θεόθεν τὴν ἔναυσιν εἰληφότα*) und sei demnach ein Werk der göttlichen Providenz und menschlichen Thätigkeit (*κατὰ πρόνοιαν μὲν τὴν θείαν, κατὰ συνεργίαν δὲ τὴν ἀνθρωπίνην*). So sei z. B. die Intelligenz von Gott; aber selbst auch die Gedanken tugendhafter Menschen entständen zu Folge göttlicher

Einhauchung, indem die Seele dafür disponirt sei und der göttliche Wille den menschlichen Seelen sich mittheile, wobei die hiezu bestimmten Diener Gottes Hilfe leisteten. Wie der wahre Gnostiker ferner — denn dazu habe er von Gott das Vermögen empfangen — andere unterstütze, indem er durch seinen Umgang mit ihnen sie bilde, ermahne, unterrichte und belehre, so werde auch er von Gott unterstützt und zugleich von Engeln ermahnt. Denn durch Engel, sichtbare und unsichtbare, gewähre Gottes Macht die Güter. Manchmal hauche aber Gottes Kraft auch durch die Gedanken und Entschließungen der Menschen Etwas ein und lege in ihre Seele Kraft, schärferen Sinn, und verleihe Muth und Kraft der Geneigtheit zu Gedanken und Handlungen. Diese ganze Betrachtung ist von Clemens in folgenden wenigen Worten zusammengefaßt: Alle Wohlfahrt, die zum Leben gehört, wird durch die höchste Vernunft von Gott, unserm allmächtigen Vater, durch den Sohn gespendet, welcher deßhalb auch der Retter aller Menschen, hauptsächlich aber der Gläubigen ist [1]).

Man kann jedoch entgegenhalten, daß diese Stellen keinen genügenden Beweis für die Gnade bieten, da ihr Begriff hier mit dem ganz allgemeinen der providentiellen Thätigkeit zusammenfalle, während die Gnade, wiewohl ihr Wirken auch einen providentiellen Zweck habe, doch von der Vorsehung im Allgemeinen, wie sie in der Welt walte, unterschieden werden müsse.

Läßt man diesen Einwurf auch gelten, so lehrt Clemens in andern Stellen die Gnade im engern und eigentlichen Sinne desto klarer. Der Ausspruch der Schrift, was bei

---

1) Strom. VI, 17. p. 817—824.

Menschen unmöglich sei, sei Gott möglich, enthalte eine Fülle von Weisheit. Der Mensch nämlich, der nur aus sich selbst sich in der Beherrschung der Leidenschaften übe und abmühe, bringe es zu Nichts (οὐδεν ἀνύει). Wenn er aber augenscheinlich ein sehr großes und mit ernstem Streben verbundenes Verlangen habe, siege er durch Verleihung der Kraft. Denjenigen Seelen nämlich, welche wollen, hauche Gott sie ein. Wenn sie aber nachlassen in ihrer freudigen Lust, so ziehe sich auch der von Gott gegebene Geist von ihnen zurück. Denn wider Willen Einen selig machen, sei Sache dessen, der Gewalt anwende; Jemanden aber mit Willen beseligen, Sache dessen, der gnädig gesinnt sei. Denn nicht denen, die schlafen (unthätig sind) und Vergnügungen nachjagen, werde das Himmelreich zu Theil, sondern jenen, die Gewalt anwenden [1]. In gleichem Sinne sagt Clemens an einem andern Orte: Sei es, daß der Vater selber jeden zu sich ziehet, der rein gelebt hat, und zur Einsicht der seligen und unvergänglichen Natur gelangt ist, sei es, daß der freie Wille in uns, wenn er zur Erkenntniß des Guten gekommen ist, die Hindernisse überwindet, so erhebt sich doch die Seele nicht, und steigt nicht zum Himmel empor, ohne ausgezeichnete Gnade [2]. Da der Mensch ohne Gnade durch sich allein

---

1) Quis dives salv. c. 21. p. 947.

2) Strom. V, 13. p. 696: *Πᾶν τοίνυν ὃ ὑπὸ ὄνομα πίπτει, γεννητόν ἐςιν, εάν τε βούλονται, εάν τε μή. εἴτ' οὖν ὁ πατὴρ αὐτὸς ἕλκει πρὸς αὑτὸν πάντα τὸν καθαρῶς βεβιωκότα, καὶ εἰς ἔννοιαν τῆς μακαρίας, καὶ ἀφθάρτου φύσεως κεχωρηκότα· εἴτε τὸ ἐν ἡμῖν αὐτεξούσιον, εἰς γνῶσιν ἀφικόμενον τἀγαθοῦ, σκιρτᾷ τε καὶ πηδᾷ ὑπὲρ τὰ ἐσκαμμένα, ᾗ φασιν οἱ γυμναςαὶ, πλὴν οὐ χάριτος ἄνευ τῆς ἐξαιρέτου πτεροῦταί τε καὶ ἀνίςαται καὶ ἄνω τῶν ὑπερκειμένων αἴρεται ἡ ψυχὴ, πᾶν τὸ βρῖθον ἀποτιθεμένη, καὶ ἀποδιδοῦσα τῷ συγγενεῖ.*

Nichts vermag, muß seine Wirksamkeit, wenn sie eine erfolgreiche sein will, stets mit Gebet begleitet sein; um zur zuständlichen sittlichen Vollkommenheit zu gelangen, genügt es nicht an der eigenen Thätigkeit, man muß um die wahren Güter der Seele auch beten; und selbst der (wahre) Gnostiker, der sie erlangt hat, muß Gott bitten, daß sie ihm bleiben. Die sittliche Vollkommenheit des Menschen ist sonach in ihrem Werden und Sein durch die Gnade bedingt [1].

Mit diesen Bestimmungen steht nicht in Widerspruch die häufige Behauptung, es sei Gottes Wille, daß der Mensch durch sich selber selig werde; es stehe beim Menschen, sich das Heil selber zu wählen, weil es die Natur der Seele sei, sich aus sich selber zu bewegen und nicht von Außen durch Nothwendigkeit bewegt zu werden [2]. Diese Worte sagen nicht, die Seligkeit sei das alleinige Werk des Menschen mit Ausschluß der Gnade, sie leugnen nur, daß der Mensch mit Naturnothwendigkeit, mit Ausschluß aller Freiheit selig werde, wie die Gnostiker behaupteten. Gott, sagt Clemens, zwingt keinen zur Annahme des Heiles, sondern er gibt es denen, die es wollen [3]. Wie Gott aus freier Güte

---

1) Str. VII, 7. p. 853: τὸ δὲ εὔχεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι καταλλήλως γίνεσθαι εἰς τὸ ἔχειν τὰ ἀγαθὰ, καὶ τὰ παρακειμένα ὠφελήματα, τῇ κτήσει τοίνυν ὁ γνωςικὸς, τὴν εὐχὴν καὶ τὴν αἴτησιν τῶν ὄντως ἀγαθῶν τῶν περὶ ψυχὴν, ποιεῖται καὶ εὔχεται, συνεργῶν ἅμα καὶ αὐτὸς εἰς ἕξιν ἀγαθότητος ἐλθεῖν . . . . ἑνὸς ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ Θεοῦ, παρ' αὐτοῦ μόνου τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν δοθῆναι, τὰ δὲ παραμεῖναι εὐχόμεθα.

2) Strom. IV, 12. p. 601; 26. p. 641. VI, 12. p. 788.

3) Ibid. VII, 2. p. 832: τοὺς ἐθέλοντας πείθει· οὐ γὰρ βιάζεται τὸν ἐξ αὐτοῦ σωτηρίαν λαβεῖν διὰ τοῦ ἑλέσθαι, καὶ πάντα ἀποπληρῶσαι τὰ παρ' αὐτοῦ πρὸς τὸ λαβέσθαι τῆς ἐλπίδος δυνάμενον.

und nicht gezwungen dem Menschen das Heil gibt, so strebt der Mensch mit Freiheit nach seinem Heile und wird nicht gezwungen selig [1]). In dieser Beziehung heißt es auch bei ihm, es stehe in des Menschen Macht, Barmherzigkeit von Gott zu erlangen [2]). Näherhin aber sind es die Acte des Glaubens und der Reue, durch die man sich das Heil aneignet [3]).

Wenn ferner Clemens sagt, die Verzeihung begangener Sünden sei Sache Gottes, weil er allein durch seine Barmherzigkeit Geschehenes ungeschehen machen und die früheren Sünden durch den Thau seines Geistes tilgen könne; was aber die zukünftigen Handlungen betreffe, so ständen sie in der Macht eines Jeden selbst [4]) — so liegt in dieser Antithese selbst schon, daß im letzteren Falle die Gnade nicht negirt ist. Auch bemerkt er noch am Ende desselben Capitels, nachdem er die Sünder zur Besserung ermahnt hat, ausdrücklich: Es ist vielleicht unmöglich, mit einem Male und plötzlich tief eingewurzelte Leidenschaften auszutilgen; aber mit der Kraft Gottes und unter dem Gebete der Menschen und der Hilfe der Brüder, durch aufrichtige Reue und ununterbrochene Wachsamkeit wird es erreicht. Vollständig und gründlich ist aber jeglicher Zweifel in folgender Stelle beseitigt. Clemens wirft die Frage auf, wie es komme, daß nicht alle Menschen selig werden, während dies doch der Wille Gottes sei, der alles vermöge (θέλημα παντοκρατορικόν)? Hierauf erwiedert er: Da einige ungläubig, andere streitsüchtig sind, er-

[1]) Strom. VII, 7. p. 855.

[2]) Strom. VII, 3. p. 840: ἐλεεῖται δὲ ὁ δυνάμενος, καὶ ὁ βουληθεὶς ἰσχύει.

[3]) Protrept. c. 9. p. 71. Strom. II, 2. p. 433 u. öfter.

[4]) Quis dives salv. c. 40. p. 957.

langen nicht alle die Vollendung im Guten; denn ohne freien Willen kann man dieselbe nicht erreichen; noch liegt das Ganze in unserer Macht, wie z. B. der Erfolg. Denn durch Gnade werden wir selig (Ephes. 2, 5), jedoch nicht ohne gute Werke; sondern wir müssen, da wir zum Guten fähig sind, Mühe darauf verwenden. Man muß ferner einen gesunden Sinn besitzen, der sich das Streben nach dem Guten nicht verdrießen läßt, wozu wir vorzüglich der Gnade bedürfen, der rechten Lehre, einer heiligen Gesinnung und des Zuges des Vaters zu sich[1].

Diese Stelle entzieht den Willen jeder Nothwendigkeit und behauptet seine wahre Freiheit; aber indem derselbe sofort unter die Gnade gestellt wird, wird er nicht als unumschränktes, d. i. rein aus sich und allein wirkendes Vermögen begriffen, sofern dessen Thätigkeit auf das Heil geht. Indem sie aber einerseits der Nothwendigkeit gegenüber die Freiheit behauptet, anderseits aber auch ausdrücklich die Gnade statuirt, liefert sie den schlagendsten Beweis, wie wenig man in jenen Stellen, welche im Gegensatze zum gnostischen Dualismus die Freiheit mit besonderm Nachdrucke lehren und alle Sittlichkeit als Werk derselben begreifen, ohne

---

[1]) Strom. V, 1. p. 647: ἐπεὶ δὲ οἱ μὲν ἄπιςοι· οἱ δὲ ἐριςικοὶ, οὐ πάντες τυγχάνουσι τῆς τελειότητος τοῦ ἀγαθοῦ· οὔτε γὰρ ἄνευ προαιρέσεως τυχεῖν οἷόν τε· οὐ μὴν οὐδὲ τὸ πᾶν ἐπὶ τῇ γνώμῃ τῇ ἡμετέρᾳ κεῖται· οἷον τὸ ἀποβησόμενον· χάριτι γὰρ σωζόμεθα· οὐκ ἄνευ μέντοι τῶν καλῶν ἔργων· ἀλλὰ δεῖ μὲν πεφυκότας πρὸς τὸ ἀγαθὸν, σπουδήν τινα περιποιήσασθαι πρὸς αὐτό· δεῖ δὲ καὶ τὴν γνώμην ὑγιῆ κεκτῆσθαι, τὴν ἀμετανόητον πρὸς τὴν θήραν τοῦ καλοῦ· πρὸς ὅπερ μάλιςα τῆς θείας χρῄζομεν χάριτος, διδασκαλίας τε ὀρθῆς, καὶ εὐπαθείας ἁγνῆς, καὶ τῆς τοῦ Πατρὸς πρὸς αὐτὸν ὁλκῆς.

der Gnade Erwähnung zu thun, die Gegensätzlichkeit übersehen, und sie in ihrer Ausschließlichkeit auffassen dürfe.

Ungünstiger scheint sich jedoch die Sache zu gestalten, wenn wir nach dem Verhältnisse fragen, welches die Gnade in ihrem Zusammenwirken mit dem freien Willen einnimmt. Die Stelle Joh. 6, 44, Keiner gelange zu Christus, wenn der Vater ihn nicht ziehe, wird von Clemens also erklärt: Nur wer würdig geworden, empfange von Gott die Kraft der Gnade, durch deren Unterstützung er den schmalen Weg gehen könne[1]. An einem andern Orte heißt es: Gott haucht denen, welche den Entschluß gefaßt haben, ein gutes Leben zu führen, Kraft zum fernern Heile ein, indem er die Einen von ihnen blos ermahnt, andern aber, die aus sich würdig geworden, auch Beistand leistet. . . . . Wie der Arzt denen die Gesundheit verschafft, welche zur Gesundheit mitwirken, so gibt Gott auch denen das ewige Heil, welche mitwirken zur Gnosis und zu guten Werken[2]. Durch den Glauben an den Herrn, heißt es anderswo, werden die Menschen, welche durch ihre unsittlichen Handlungen Thiere geworden sind, Kinder Gottes; mit dem Willen, sich zu bekehren, machen sie den Anfang und schreiten dann fort,

---

[1]) Strom. IV, 22. p. 627: τοῦτο γάρ ἐςι τὸ ἑλκυσθῆναι ὑπὸ τοῦ Πατρός διὰ πάσης τῆς ςενῆς διελθόντας ὁδοῦ, τὸ ἄξιον γενέσθαι τὴν δύναμιν τῆς χάριτος παρὰ τοῦ Θεοῦ λαβεῖν, ἀκωλύτως ἀναδραμεῖν. Man vergl. die Anmerkung Potter's zu dieser Stelle.

[2]) Strom. VII, 7. p. 860: τοῖς εὖ βιοῦν ἐπανηρημένοις ἰσχὺν πρὸς τὴν λοιπὴν σωτηρίαν ἐμπνεῖ· τοῖς μὲν, προτρέπων μόνον, τοῖς δὲ ἀξίοις γενομένοις ἐξ ἑαυτῶν, καὶ συλλαμβανόμενος· ἐπιγεννηματικὸν γὰρ ἅπαν τῷ γνωςικῷ τὸ ἀγαθόν· εἴγε δὴ τὸ τέλος ἐςὶν αὐτῷ, ἐπίςασθαι καὶ πράσσειν ἐπιςημόνως ἕκαςον· ὡς δὲ ὁ ἰατρὸς ὑγείαν παρέχεται τοῖς συνεργοῦσι πρὸς ὑγείαν, οὕτως καὶ ὁ Θεὸς τὴν ἀΐδιον σωτηρίαν τοῖς συνεργοῦσι πρὸς γνωσίν τε καὶ εὐπραγίαν.

bis sie es geworden sind. Denn die Einen ermahnt der Herr; den andern aber, die schon Hand an die Bekehrung gelegt haben, bietet er auch seine Hand dar und zieht sie zu sich empor [1]).

Darnach scheint das genannte Verhältniß dahin bestimmt zu sein, daß der freie Wille das gute Werk beginnt, die Gnade es aber fortsetzt und vollendet, also daß die Gnade secundum meritum ertheilt werde. So sehr nun auch der oberflächliche Schein für eine solche Auffassung sprechen mag, so wenig hat man doch ein Recht, die angeführten Stellen in diesem Sinne zu interpretiren. Sie leugnen nämlich keineswegs auf principielle Weise die absolute Wirksamkeit der Gnade (gratia praeveniens); vielmehr enthalten sie nur eine Folgerung aus dem Satze, das gute Werk sei Product der Gnade und Freiheit, nämlich die, daß der Mensch wollen, sich zum Guten entschließen müsse, wenn das Gute zu Stande kommen solle; denn das Heil vollziehe sich an keinem, der es nicht wolle oder ihm gar widerstrebe. Gott, der allem Zwange Feind ist, zwingt keinen zum Heile. Die Erwählung zum Heile liegt in dem freien Willen des Menschen. Gott gibt es daher denen, die es wollen, die eifrig darnach streben und darum bitten; denen, die suchen, gibt er; denen, die bitten, gewährt er, und den Anklopfenden öffnet er [2]). Genannte Stellen drücken daher viel mehr

---

[1]) Ibid. VI, 6. p. 766: *διὰ τῆς κυριακῆς πίςεως ἄνθρωποι γίνονται Θεοῦ, τὴν ἀρχὴν ἐκ τοῦ θελῆσαι μεταβάλλεσθαι, εἰς τὸ γενέσθαι προσκόπτοντες· τοὺς μὲν γὰρ προτρέπει ὁ Κύριος· τοῖς δὲ ἤδη ἐγχειρήσασι καὶ χεῖρα ὀρέγει καὶ ἀνέλκει.* Man vergl. auch: VII, 13. p. 881.

[2]) Quis dives salvet. c. 10. p. 940. Vergl. auch die schon oben S. 195 citirte Stelle Strom. VII, 7. p. 855.

den negativen Gedanken aus, daß man durch die Gnade allein und ohne freies Wollen das Heil nicht erlange, als den, gratiam secundum merita dari. Zum Ueberflusse indessen lehrt Clemens ausdrücklich die absolute, d. h. die dem Willen vorausgehende, ihn zum Guten sollicitirende Gnadenwirksamkeit; so wenn er sagt, Gott treibe sogar diejenigen, die das Heil frei aus sich nicht wollen, innerlich dazu an, ermuntere und ermahne sie [1]), ja er nöthige sie selbst durch Strafe zur Reue, welche nebst dem Glauben die subjective Bedingung zur Erlangung des Heiles ist [2]).

Aus dem Bisherigen läßt sich auch mit Leichtigkeit schließen, was Clemens in Absicht auf den Umfang des Heiles lehre; alle bisherigen Sätze können nur auf den Universalismus desselben hinweisen. Da nämlich allen Menschen auch nach der Sünde noch diejenigen Kräfte, welche zur Erwerbung des Heiles erforderlich sind, zukommen, so können auch alle selig werden; in dieser Beziehung findet zwischen den Menschen kein Unterschied statt, der die Beschränkung des Heiles auf einen bestimmten Theil von Menschen nur begründen könnte. Der Gerechte unterscheidet sich nicht vom Gerechten, sofern er gerecht ist, mag er Jude oder Grieche sein [3]). Der Universalismus des Heils folgt aber auch aus dem Wesen Gottes des Vaters zur Welt, und dem Verhältnisse des Sohnes zu ihm. Jede Thätigkeit des Sohnes nämlich steht in innigster Beziehung zum allmächtigen Vater, es ist der Sohn so zu

---

[1]) Cohort. ad gent. c. 9. p. 72.

[2]) Strom. VII, 2. p. 835: *παιδεύσεις δὲ αἱ ἀναγκαῖαι, ἀγαθότητι τοῦ ἐφορῶντος μεγάλου κριτοῦ, διά τε τῶν προσεχῶν ἀγγέλων, διά τε διακρίσεων ποικίλων, καὶ διὰ τῆς κρίσεως τῆς παντελοῦς, τοὺς ἐπὶ πλέον ἀπηλγηκότας ἐκβιάζονται μετανοεῖν.*

[3]) Strom. VI, 6. p. 764.

[illegible] Lehrer[3]), was zwar nicht blos im Diesseitigen, sondern auch jenseitigen [illegible]. Denn es sei nicht denkbar, daß der Herr nur denen, die im Fleische sind, damit sie nicht ungerechter Weise verurtheilt würden, das Evangelium verkündete, jenen aber nicht, die vor seiner Ankunft aus diesem Leben geschieden und es hier nicht hören konnten[4]).

Verwirft Clemens sonach principiell jeden Heilsparticularismus als von Gott gewollt, und ist in Wirklichkeit das Heil doch nur ein particuläres, so kann der Grund hievon nur im menschlichen Willen liegen: das Heil erlangen nur diejenigen, welche wollen, d. i. welche die subjectiven Bedingungen zur Annahme desselben, den Glauben und die Reue in sich tragen.

Mit diesen beiden Hauptsätzen, daß das Heil an sich sich ausnahmslos auf alle Menschen beziehe, und daß in concreto nur derjenige es erreiche, welcher es ernstlich wolle, steht auch die clementinische Bestimmung des vorzeitlichen Verhältnisses Gottes zu dem in der Zeit an

[1]) Strom. VII, 2. p. 833.
[2]) Ibid. p. 832.
[3]) Cohort. ad gent. c. 10. p. 83: ὁ Χριςός ἐςι πανταχοῦ σωτήριος.
[4]) Strom. VI, 6. p. 762—767. Vergl. ibid. II, 9. p. 452.

einem Jeden sich vollziehenden Heilsprocesse in innigem Zusammenhange. Gott, heißt es in dieser Beziehung, ist allwissend und weiß daher auch das Zukünftige; er weiß also auch vor Grundlegung der Welt, welche das Heil annehmen werden oder nicht. Diese Präscienz ist eine untrügliche und ebenso unabänderlich ist das dadurch bedingte Handeln Gottes [1]). Den naheliegenden Gedanken nun, daß Gott, eben weil seine Präscienz eine untrügliche sei, das Heil nur denen gebe, von denen er voraussieht, daß sie es annehmen, während er es denen verweigere, von denen er voraus weiß, daß sie es nicht wollen, verwirft er und lehrt, daß es diesen so wenig vorenthalten werde als jenen, damit sie sich nicht entschuldigen könnten, sie hätten das Heil nicht gewinnen können, weil es ihnen nicht ertheilt worden sei [2]). So ist das Heil unwidersprechlich allgemein und die Freiheit gewahrt; jedem wird deshalb, sowohl dem, der das Heil annimmt, als jenem, der es verschmäht, die wohlverdiente Vergeltung zu Theil.

§ 18.

Origenes.

Nach Origenes besteht zwischen dem jetzigen und dem ersten Menschen in sittlicher Hinsicht ein großer Unterschied. Der erste Mensch ging unverdorben und mit sittlicher Geradheit aus der Hand Gottes hervor und war das reine ungetrübte Ebenbild desselben [3]). Dieser ursprüngliche Zu-

---

1) Strom. VI, 9. p. 778.

2) Strom. II, 6. p. 443; VI, 14. p. 795; VII, 17. p. 899. 900.

3) Zu Röm. 3, 12 macht Origenes (Comment. in ep. ad Rom. III, 3. p. 507) folgende Bemerkung: Mihi videtur, quod non di-

sagen nur die väterliche Energie. Da nun der Vater aber Vater aller Menschen ist, und nicht die einen haßt, die andern liebt, wie könnte Christus Retter und Herr sein, wenn er nicht Retter und Herr Aller wäre? Keinen haßt daher der Sohn, sondern er ist in schwacher Menschengestalt zum gemeinsamen Heile der Menschen erschienen und ist nicht blos der Erlöser von diesen oder jenen [1]), und hat alle in gleicher Weise berufen [2]). Christus ist daher überall Erlöser [3]), und zwar nicht blos im diesseitigen, sondern auch jenseitigen Dasein. Denn es sei nicht denkbar, daß der Herr nur denen, die im Fleische sind, damit sie nicht ungerechter Weise verurtheilt würden, das Evangelium verkündete, jenen aber nicht, die vor seiner Ankunft aus diesem Leben geschieden und es hier nicht hören konnten [4]).

Verwirft Clemens sonach principiell jeden Heilsparticularismus als von Gott gewollt, und ist in Wirklichkeit das Heil doch nur ein particuläres, so kann der Grund hievon nur im menschlichen Willen liegen: das Heil erlangen nur diejenigen, welche wollen, d. i. welche die subjectiven Bedingungen zur Annahme desselben, den Glauben und die Reue in sich tragen.

Mit diesen beiden Hauptsätzen, daß das Heil an sich sich ausnahmslos auf alle Menschen beziehe, [illegible] concreto nur derjenige es erreiche, we[illegible] wolle, steht auch die clementinische Be[illegible] zeitlichen Verhältnisses Gottes zu [illegible]

---

1) Strom. VII, 2. p. 833.

2) Ibid. p. 832.

3) Cohort. ad gent. c. 10. p. 83: [illegible] σωτήριος.

4) Strom. VI, 6. p. 762—767. Verg[illegible]

stand war jedoch, sofern er nur durch Gott gesetzt war, ein unmittelbarer. Aber der Mensch sollte ihn durch freies Wollen vermitteln und auch subjectiv zu eigen machen. Erst dann wäre derselbe wahrhaft sein Eigenthum gewesen [1]. Hätte nun der Mensch das ihm zum Zwecke dieser Subjectivirung und seiner Entscheidung für Gott gegebene Gebot, nicht vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen zu essen, beobachtet, so wäre er geblieben, was er von Anfang an

---

citur declinasse, nisi is qui aliquando in via recta stetit. Unde apparet primum illud naturae rationabilis opus, quod a Deo factum est, fuisse rectum, et in via recta Creatoris ipsius munere collocatum. Sed quia ab hac ad laevam peccati iter detorsit, merito nunc dicitur declinasse, sicut exemplo est primus homo Adam, qui de paradisi via recta malesuadi fraude serpentis ad pravas et tortuosas mortalis vitae semitas declinavit. — Zum Hohenlied 2, 13 commentirt er: Non sine causa puto quod non dixerit, odorem dederunt, sed odorem suum: ut ostenderet inesse unicuique animae vim possibilitatis et arbitrii libertatem, qua possit agere omne quod bonum est. Sed quia hoc naturae bonum praevaricationis occasione decerptum, vel ad ignominiam, vel lasciviam fuerat inflexum, ubi per gratiam reparatur, et per doctrinam verbi Dei restituitur, odorem reddit sine dubio illum, quem primus conditor Deus indiderat, sed peccati culpa subtraxerat. In Cantic. Canticor. IV, p. 88.

[1]) In Levit. hom. IX, 11. p. 244: Si factus homo ab initio servasset illud quod ad eum scriptura dicit: Ecce posui ante oculos tuos mortem et vitam, elige tibi vitam: si hoc fecisset, numquam profecto humanum genus mortalis conditio tenuisset. Sed quoniam derelinquens vitam, mortem secutus est, homo factus est: et non solum homo, sed et terra, propter quod et in terram redire dicitur. Requiro tamen quae sit ista mors, quam dicit ante oculos tuos posui. De vita enim non dubitatur quod semetipsum indicet Deus, qui dicit: Ego sum veritas et vita (Joann. 14, 6). Quae est ergo ista mors vitae contraria, quam posuit Deus ante oculos nostros? De illo dici puto, de quo Paulus

durch Gott war, gut und unsterblich [1]). Seit der Uebertretung desselben sind aber alle Sünder. Es ist unmöglich, daß ein Mensch sündelos in der Weise ist, daß er niemals gesündigt hätte; findet sich einer ohne Sünde, so ist es nur dadurch, daß er sich von der Sünde zur Tugend bekehrt hat. Von Anfang an ist Keiner ohne Sünde, Alle haben vielmehr von Anfang an gesündigt. Zuerst sind die Menschen Sünder, und erst dann werden sie Heilige [2]). Hievon sind auch die heil. Patriarchen, die Propheten, und die Apostel Jesu Christi nicht ausgenommen [3]). So verlangt es die Oekonomie des Christenthums, das alle Menschen erlösen will. Nur Christus macht hievon eine Ausnahme.

---

dicit: Novissimus inimicus destruetur mors (1 Cor. 15, 26). Iste est ergo inimicus diabolus, qui primo quidem ante oculos positus, sed novissimus destruetur. Positus autem fuerat ante oculos, non ut sequeremur eum, sed ut vitaremus. Unde et arbitror, quod ipsa per se anima humana neque mortalis, neque immortalis dici potest: sed si contigerit vitam ex participio vitae erit immortalis: in vitam enim non incidit mors: si vero avertens se a vita participium traxerit mortis, ipsa se facit esse mortalem. Et ideo propheta dicit: Anima quae peccat, ipsa morietur (Ez. 18, 4): quamvis mortem ejus non ad interitum substantiae, sed hoc ipsum, quod aliena et extorris sit a Deo, qui vera vita est, mors ei esse credenda est.

[1]) Comment. in Joann. XIII, 34. p. 245: *ἀθάνατος ἂν ἔμεινεν ὁ ἄνθρωπος, εἰ ἀπὸ πάντος ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ βρώσει ησθιεν, ἀπὸ δὲ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν μὴ ησθιεν.*

[2]) Contra Cels. III, 62. p. 488: *ἐροῦμεν, ὅτι ἀδύνατον εἶναι οὕτως ἄνθρωπον ἀναμάρτητον· τοῦτο δέ φαμεν, ὑπεξαιρουμένου τοῦ κατὰ τὸν Ιησοῦν νοουμένου ἀνθρώπου, ὅς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησε . . . . ἀδύνατόν φαμεν εἶναι ἄνθρωπον μετ' ἀρετῆς ἀπ' ἀρχῆς πρὸς τὸν θεὸν ἄνω βλέπειν· κακίαν γὰρ ὑφίςασθαι ἀναγκαῖον πρῶτον ἐν ἀνθρώποις.* Ibid. 69. p. 493.

[3]) Comment. in Joann. XX, 29. p. 356. 357.

Der nächste Grund, warum Alle Sünder sind, ist, weil eben alle persönlich sündigen, wozu ihnen verkehrte Erziehung, schlimme Gesellschaft, und böser Umgang Veranlassung gibt, so daß ihnen das Sündigen zur Gewohnheit, die Sünde aber zur Natur wird. Sündhaft sind also alle Menschen dadurch, daß alle durch persönliche Einflüsse von Außen zur Sünde bestimmt werden, und sich eben so dazu selber bestimmen [1]). Doch läßt Origenes die Frage nicht auf diesem Punkte stehen; das Sündigen Aller, das durch obige Einflüsse von Außen nur befördert wird, führt er zurück auf die Geneigtheit Aller von Natur. Der eigentliche Grund, warum Alle sündigen und warum es Keinen gibt, der von Anfang an nicht gesündigt hätte, beruht darin, daß Alle von Natur zur Sünde geneigt sind [2]). Diese natürliche Geneigtheit versteht Origenes nicht dahin, als ob sie in der Natur als solcher schon liege. Die Natur des Menschen ist nicht an sich sündhaft, eine Behauptung, welche mit dem Wesen Gottes, durch den alle Creatur ist, in Widerspruch steht, nämlich mit seiner Güte

---

[1]) Contra Cels. III, 69. p. 492. 493: *ἡμεῖς δὲ (μίαν φύσιν ἐπιςάμενοι πάσης λογικῆς ψυχῆς, καὶ μηδεμίαν φάσκοντες πονηρὰν ὑπὸ τοῦ κτίσαντος τὰ ὅλα δεδημιουργῆσθαι, γεγονέναι δὲ πολλοὺς κακοὺς παρὰ τὰς ἀνατροφάς, καὶ τὰς διαςροφὰς, καὶ τὰς περιηχήσεις, ὥςε καὶ φυσιωθῆναι ἔν τισι τὴν κακίαν·) πειθόμεθα, ὅτι τῷ θείῳ λόγῳ ἀμεῖψαι κακίαν φυσιώσασάν ἐςιν οὐ μόνον οὐκ ἀδύνατον, ἀλλὰ καὶ οὐ πάνυ χαλεπόν·* Cf. ibid. n. 66—70. p. 490 bis 493.

[2]) Ibid. 68. p. 492: *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ δι' αὐτῶν (ἀποςόλων) μεταβάλλων πόλλους τῶν ἁμαρτάνειν πεφυκότων καὶ εἰθισμένων·* n. 66. p. 490. 491: *Καὶ ἐν τούτοις ὁ Κέλσος πάνυ μοι ἐσφάλθαι δοκεῖ, μὴ διδοὺς τοῖς ἁμαρτάνειν πεφυκόσι, καὶ τοῦτο πράττειν εἰθισμένοις, τὴν παντελῆ μεταβολὴν* — welche Behauptung Origenes die ganze Nummer hindurch bekämpft.

und Weisheit [1]). Auch machte eine solche heidnisch gnostische Anschauung von der sittlichen Verschiedenheit der geistigen Creaturen als einer von Natur gesetzten die Umkehr des bösen Menschen zum Guten geradezu unmöglich; was Natur ist, bleibt Natur [2]). Ist nun jenes anfängliche Geneigtsein zur Sünde, ja das eigentliche Sündhaftsein nichts rein Natürliches, schon mit der Natur als solcher Gesetztes, und wird es doch natürlich genannt, so kann es nur etwas Moralisches sein, das jedem Menschen von Natur, d. h. seit seiner zeitlichen Existenz oder von Geburt an inhärirt. Wirklich lehrt nun auch Origenes, daß jeder Mensch, der geboren werde, mit Sünde befleckt sei. Zur Begründung dieser seiner Behauptung beruft er sich auf Job 14, 4. 5 und Ps. 50, 7; ferner auf die Kindertaufe. Würde der Mensch erst sündhaft durch persönliche Sünden, so ließe sich die auf apostolischer Ueberlieferung beruhende Praxis der Kirche, auch den unmündigen Kindern die Taufe zu ertheilen, die ein sacramentum in remissionem peccatorum sei, gar nicht begreifen, hätte keinen Sinn. Die an ihnen vollzogene Taufe sei also ein Beweis für ihre sündige Befleckung von Geburt an [3]).

---

[1]) Ibid. n. 70. p. 493: *δύναται δὲ καθ' ἡμᾶς πάντα ὁ θεός· ἅπερ δυνάμενος τοῦ θεὸς εἶναι, καὶ τοῦ ἀγαθὸς εἶναι, καὶ σοφὸς εἶναι οὐκ ἐξίςαται.*

[2]) Ibid. n. 66 sqq. p. 491.

[3]) In Levitic. hom. VIII, 3. p. 229: Sed et ille ipse, qui nascitur, sive virilis, sive foeminei sexus sit, pronunciat de eo scriptura, quia non sit mundus a sorde, etiamsi unius diei sit vita ejus (Job 14, 4) .... Audi David dicentem: In iniquitatibus, inquit, conceptus sum et in peccatis peperit me mater mea (Ps. 50, 7): ostendens quod quaecumque anima in carne nascitur,

Wiewohl uns hier genügen kann zu wissen, daß Origenes die Sündhaftigkeit Aller von Geburt lehrt, weniger aber die Frage nach dem Grunde dieser Erscheinung uns berührt, so wollen wir doch derselben nicht aus dem Wege gehen. Es ist bekannt, daß Origenes die sündige Beflecktheit Aller unseres Geschlechtes durch Anwendung der platonischen Lehre von der Präexistenz der Seelen aus deren vorzeitlichem Falle erklärt. Die von Geburt an einem jeden inhärirende Sündhaftigkeit beruht also nach ihm auf der eigenen persönlichen vorzeitlichen Sünde, wodurch der zeitliche Eintritt in diese Welt als Strafe erfolgt [1]. — Damit ist er

---

iniquitatis et peccati sorde polluitur: et propterea dictum esse illud, quod jam superius memoraverimus: quia nemo mundus a sorde, nec si unius diei sit vita ejus. Addi his etiam illud potest, ut requiratur quid causae sit, cum baptisma Ecclesiae pro remissione peccatorum detur, secundum Ecclesiae observantiam etiam parvulis baptismum dari: cum utique si nihil esset in parvulis, quod ad remissionem deberet et indulgentiam pertinere, gratia baptismi superflua videretur. — Comment. in Matth. XV, 23. p. 685: *τάχα δὲ καὶ κατὰ μὲν τὴν γένεσιν οὐδεὶς ἐςι καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου, οὐδ' εἰ μία ἡμέρα εἴη ἡ ζωὴ αὐτοῦ, διὰ τὸ περὶ τῆς γενέσεως μυςήριον, ἐφ' ᾗ τὸ ὑπὸ τοῦ Δαβὶδ ἐν πεντηκοςῷ ψάλμῳ λελεγμένον ἕκαςος πάντων εἰς γένεσιν ἐληλυθότων λέγοι, ἔχον οὕτως· ὅτι ἐν ἀνομίαις συνελήφθην, καὶ ἐν ἁμαρτίαις ἐκίσσησέ με ἡ μήτηρ μου· κατὰ δὲ τὴν ἐκ τοῦ λουτροῦ παλιγγενεσίαν, πᾶς μὲν καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου, ὁ γεννηθεὶς ἄνωθεν ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος.* — Weitere Stellen unten.

[1]) De princip. III, 3, 5. p. 144. 145: Illud quoque consequenter requirendum puto, ex quibus causis humana anima nunc quidem a bonis, nunc autem moveatur a malis. Cujus rei causas suspicor esse quasdam antiquiores etiam hac nativitate corporea, sicut designat Joannes in matris ventre tripudians et exultans, cum vox salutationis Mariae ad aures Elizabeth matris ejus allata est: et ut declarat Hieremias propheta, qui antequam plasmaretur in utero matris, cognitus erat Deo, et antequam e vulva

genöthiget, dem historischen Bericht der Genesis eine entgegengesetzte Deutung zu geben. Versteht die heil. Schrift unter Adam einen individuellen Menschen, der als der erste zugleich Gattungsmensch ist; so faßt er Adam ausschließlich in letzterer Beziehung auf. So ist Adam nur Bild, Typus der Menschheit; und was die Genesis über Adam erzählt, ist nicht von einem einzelnen Menschen, sondern von dem ganzen Geschlechte erzählt; wenn daher Moses von Adam als diesem Menschen zu reden scheine, so werde damit nur die menschliche Natur als solche beschrieben [1]). Sonach ist die Sünde Adams nicht die Sünde etwa dieses Individuums, sondern die Sünde des Geschlechtes; die Sünde jedes Ein=

---

procederet, sanctificatus ab eo est, et puer adhuc prophetiae gratiam accepit. Et rursum e contrario manifeste ostenditur ab adversariis spiritibus quosdam a prima statim aetate possessos, i. e. nonnullos cum ipso daemone esse natos, alios vero a puero divinasse historiarum fides declarat. Alii a prima aetate daemonem quem Pythonem nominant, id est, ventriloquum passi sunt. Pro quibus omnibus ab his qui Dei providentia regi omnia quae in mundo sunt, asserunt, sicut nostra quoque continet fides, ut mihi videtur, non aliter poterit responderi, ita ut absque omni injustitiae culpa providentia demonstretur, nisi priores quaedam fuisse eis causae dicantur, quibus antequam in corpore nascerentur animae, aliquid contraxerint culpae in sensibus vel motibus suis, pro quibus hoc merito pati a divina providentia judicatae sunt. Cf. Ibid. III, 1, 21. p. 136. In Levit. homil. IX, 11. p. 244. Comment. in Joann. XXXII, 11. p. 434.

[1]) Contra Cels. IV, 40. p. 534: *καθ' Ἑλλάδα φωνὴν ὁ Ἀδὰμ ἄνθρωπός ἐςι· καὶ ἐν τοῖς δοκοῦσι περὶ τοῦ Ἀδὰμ εἶναι, φυσιολογεῖ Μωϋσῆς τὰ περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου φύσεως. Καὶ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ (ὥς φησιν ὁ λόγος) πάντες ἀποθνήσκουσι καὶ κατεδικάσθησαν ἐν τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ· οὐχ οὕτως περὶ ἑνός τινος, ὡς περὶ ὅλου τοῦ γένους ταῦτα φάσκοντος τοῦ θείου λόγου.* — Ibid. VII, 28. p. 714.

zelnen deutet nicht zurück auf die Sünde Adams als Ursache, oder Adams Sünde steht in keinem eigentlich ursächlichen Zusammenhang mit der Sündhaftigkeit Aller. Dadurch steht er aber im Widerspruche mit der Kirchenlehre, welche die Sündhaftigkeit des Geschlechts auf die Sünde des ersten Menschen zurückführt und sie für einen jeden Einzelnen durch die Zeugung, wodurch er erst in Existenz tritt, vermittelt werden läßt und also für eine vererbte erklärt. Worin also Origenes mit der Kirchenlehre übereinstimmt, ist dies, daß alle Menschen von Geburt sündhaft sind; in Widerspruch mit ihr geräth er erst durch eine andere Erklärung, als wie sie die Kirche gibt. Doch ist derselbe kein absichtlicher und bewußter. Seine Erklärung fand Origenes wissenschaftlich zulässig, einmal weil nach seiner ausdrücklichen Behauptung zu seiner Zeit die regula ecclesiastica über den Ursprung der menschlichen Seelen noch keine dogmatische Bestimmung enthielt [1]), andererseits aber, weil er durch jene Theorie allein die Sündhaftigkeit Aller von Geburt in Einklang mit der göttlichen Gerechtigkeit und der menschlichen Freiheit zu bringen glaubte [2]). Verwandt mit dieser ersten Erklärung ist die andere, wornach Alle sündhaft seien, weil Alle mit Adam gefallen seien, in dem alle enthalten gewesen [3]). Auch sie ist unstatthaft; denn wir können einmal nicht sündigen und sündhaft werden, ehe wir wirkich sind, was erst durch Zeugung geschieht.

---

[1]) De princip. in praefat. n. 5. In ep. ad Titum p. 696. tom. IV.

[2]) Siehe die Anmerkung 1, S. 206.

[3]) Comm. in ep. ad Roman. III, 3. p. 507: primus homo Adam, qui de paradisi via recta malesuadi fraude serpentis ad pravas et tortuosas mortalis vitae semitas declinavit. Consequenter ergo omnes qui ex ipsius successione in hunc mundum

In den spätern Schriften jedoch ist eine Beziehung der allgemeinen Sündhaftigkeit auf einen vorzeitlichen Fall der Seelen gar nicht mehr wahrnehmbar; er stimmt vielmehr mit der Kirchenlehre, die eine Vererbung der Sünde Adams auf das Geschlecht mittelst der Zeugung lehrt, überein; man kann hierin eine Correctur seiner früheren Ansicht nicht verkennen. Jeder, sagt er bei Erklärung von Leviticus 21, 18, der in diese Welt eintritt, hat eine Befleckung an sich. Denn die Schrift sagt: Keiner ist rein von Befleckung, selbst nicht, wenn sein Leben nur von der Dauer eines Tages ist (Job 14, 4. 5). Deßhalb also, weil er im Schooße der Mutter ist und sein Körper seinen Ursprung vom zeugenden Vater hat, kann jeder in Vater und Mutter befleckt genannt werden [2]). Darnach ist die jedem von Geburt an anklebende Sünde keine persönliche. Zur Evidenz geht dies aus seinen Erklärungen über die Natur der den neugebornen Kindern in der Taufe erlassenen Sünden hervor. Die Kleinen, sagt er, werden zur Vergebung der Sünden ge-

---

veniunt, declinaverunt, et simul cum ipso inutiles facti sunt. — Näher wird dies ibid. V, 1. p. 546 also erklärt: omnes homines qui in hoc mundo nascuntur, et nati sunt, in lumbis erant Adae, cum adhuc esset in paradiso; et omnes homines cum ipso vel in ipso expulsi sunt de Paradiso, cum ipse inde depulsus est; et per ipsum mors, quae ei ex praevaricatione venerat, consequenter et in eos pertransiit, qui in lumbis ejus habebantur.

[1]) In Levitic. homil. XII, 4. p. 251: Omnis qui ingreditur hunc mundum, in quadam contaminatione effici dicitur. Propter quod et Scriptura dicit: Nemo mundus a sorde, nec si unius diei fuerit vita ejus (Job. 14, 4. 5). Hoc ipso ergo quod in vulva matris est positus, et quod materiam corporis ab origine paterni seminis sumit, in patre et in matre contaminatus dici potest. Ferner ibid. VIII, 3. p. 229.

tauft. Welcher Sünden? oder wann haben sie gesündigt? Nach der Stelle Job 14, 4. 5 seien die Kleinen nur mit Befleckung (sordes), nicht aber mit Sünde (peccatum) behaftet. Jene Befleckung erhalte nun jede Seele dadurch, daß sie sich mit dem menschlichen Körper verbinde. Deßhalb nun, weil durch das Sacrament der Taufe der Schmutz der Geburt abgelegt werde, würden auch die Kleinen getauft [1]). Doch läßt Origines diese Unterscheidung wieder fallen und ganz der Wahrheit der Kirchenlehre gemäß ist es, wenn er auf dieselbe abermals aufgeworfene Frage antwortet, wiewohl das neugeborne Kind nicht (persönlich) gesündigt habe, so habe es doch Sünde (peccatum) an sich, eine Sünde, die die Seele nicht in einem andern Körper begangen habe, sondern mit der sie erst in diesem Körper befleckt worden sei. Daher auch die von den Aposteln überkommene Anordnung in der Kirche, die Kleinen zu taufen; denn sie waren

---

[1]) In Luc. homil. XIV, p. 947. 948: Vide quid in Job scriptum est: Nemo mundus a sorde, nec si unius quidem diei fuerit vita ejus. Non dixit: Nemo mundus a peccato; sed: Nemo mundus a sorde. Neque enim id ipsum significant sordes atque peccata, et ut scias aliud sordem, aliud sonare peccatum, Isaias (4, 4) manifeste docet dicens: Lavabit Dominus sordem filiorum et filiarum Sion, et sanguinem mundabit de medio eorum, spiritu judicii sordem et spiritu combustionis sanguinem. Omnis anima quae humano corpore fuerit induta, habet sordes suas ...... Quod frequenter inter fratres quaeritur, loci occasione commota retracto. Parvuli baptizantur in remissionem peccatorum. Quorum peccatorum? vel quo tempore peccaverunt? aut quomodo potest ulla lavacri in parvulis ratio subsistere, nisi juxta illum sensum de quo paulo ante diximus: Nullus mundus a sorde? etc. Et quia per baptismi sacramentum nativitatis sordes deponuntur, propterea baptizantur et parvuli. Nisi enim quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non poterit intrare in regnum coelorum (Joann. 3, 5). Cf. Commentar. in Joann. II, 21. p. 79.

von der Ueberzeugung geleitet, daß in allen eine angeborne Befleckung der Sünde sei, die durch die Taufe getilgt werden müsse [1]). Die so in jedem Menschen seiende Sünde wird erst zur persönlichen, wenn der Mensch selber persönlich wird, wo sich die seither in ihm schlummernde, ruhende Sünde regt und zur thätlichen werden will und dies auch bei den Meisten wird, da zum innern Reiz zur Sünde noch der äußere kömmt. Doch kann die persönliche Sünde auch nicht eintreten, da sie vom freien Willen abhängt. Es stellt sich daher folgendes Verhältniß heraus: Alle sind von und durch Geburt (unpersönlich) Sünder, und von diesen werden durch späteren eigenen Willen Viele persönliche Sünder [2]).

---

[1]) In ep. ad Rom. V, 9. p. 565: Corpus peccati (Rom. 6, 6) est corpus nostrum; quia nec Adam scribitur cognovisse Evam uxorem suam et genuisse Cain, nisi post peccatum. Denique et in lege pro parvulo qui natus fuerit jubetur offerri hostia, par turturum, aut duo pulli columbini: ex quibus unus pro peccato et alius in holocaustomate. Pro quo peccato offertur hic pullus unus? Numquid nuper editus parvulus peccare jam potuit? Et tamen habet peccatum pro quo hostia jubetur offerri a quo mundus negatur quis esse, nec si unius diei fuerit vita ejus. De hoc ergo etiam David dixisse credendus est illud quod supra memoravimus: quia in peccatis concepit me mater mea (Ps. 50, 7). Secundum historiam enim nullum matris ejus declaratur peccatum. Pro hoc et Ecclesia ab Apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare. Sciebant enim illi quibus mysteriorum secreta commissa sunt divinorum, quod essent in omnibus genuinae sordes peccati, quae per aquam et Spiritum ablui deberent; propter quas etiam corpus ipsum corpus peccati nominatur, non (ut putant aliqui eorum qui animarum transmigrationem in varia corpora introducunt) pro his quae in alio corpore posita anima deliquerit, sed pro hoc ipso quod in corpore peccati et corpore mortis atque humilitatis effecta sit.

[2]) Comment. in ep. ad Rom. V, 1. p. 550. Zu Röm. 5, 14

Die endgiltige Anschauung des Origenes über die allgemeine Sündhaftigkeit, wozu er offenbar sich erst fortgebildet hat, ist also: Weil Adam gesündigt hat, und alle Menschen von ihm abstammen, sind auch alle Menschen sündhaft. Ausgenommen ist allein Christus, da er nicht auf dem Wege natürlicher Zeugung, sondern durch Einwirkung des heil. Geistes in der seligsten Jungfrau unsere Natur angenommen hat [1]).

Als Folge der Sünde bezeichnet Origenes den Tod; Liegt nun auf Allen die Sünde, so ist durch sie auch in Alle der Tod gekommen. Zufolge der angebornen Sündhaftigkeit befinden sich sonach Alle im Zustande des Todes. Unter Tod versteht aber Origenes die Entfremdung der Seele von

macht er folgende Commentation: magis simpliciter accipiendum videtur, et similitudo praevaricationis Adae absque aliqua discussione recipienda, ut hoc sermone omnes qui ex Adam praevaricatione nati sunt indicari videantur, et habere in semetipsis similitudinem praevaricationis ejus non solum ex semine, sed ex institutione susceptam. Omnes enim qui in hoc mundo nascuntur, non solum nutriuntur a parentibus, sed et imbuuntur; et non solum sunt filii peccatorum, sed et discipuli. Ubi vero aetas adoleverit, et agendi quae sentit libertas accesserit, ibi jam aut pergit quis in viam patrum suorum, aut certe incedit in viam Domini. Vergl. ibid. p. 543—552; VI, 8. p. 580—583.

[1]) Comm. in ep. ad Rom. VI, 12. p. 589 wird das Wie erklärt. Omnes nos homines, qui ex semine viri cum muliere convenientis concepti sumus, illa necessario utimur voce qua dicit David, quoniam in iniquitatibus concepit me mater mea. Verum qui ex nulla viri contagione, sed solo spiritu sancto super Virginem veniente, et virtute Altissimi obumbrante venit ad corpus immaculatum, naturam quidem corporis nostri habuit, pollutionem tamen peccati, quae ex concupiscentiae motu conceptis traditur, omnino non habuit.

Gott, also den geistig sittlichen Tod; aber nicht den leiblichen, dieser ist der natürliche gewöhnliche; der leibliche ist etwas Indifferentes und nicht Sold der Sünde, was nur der geistige ist [1]). Aus diesem Todeszustande befreit aber Christus durch seinen Tod, der versöhnende Kraft hat. Unser nächster Zweck verlangt nicht, in dieses soteriologische Moment, so wichtig es auch ist, näher einzugehen [2]), sondern nach dem anthropologischen müssen wir fragen, und untersuchen, von welcher Tragweite der geistige Tod, als Folge der Sünde, für die Seele ist.

Die Sünde Adam's hatte wohl Verschlimmerung, aber keine vollendete Bosheit zur Folge; die Sünde ging nicht in seinem Wesen auf, wie dies nur beim Teufel der Fall ist. Es blieben in ihm noch gute Elemente; Beweis hievon ist, daß er sich alsbald nach der Sünde vor Gottes Angesicht verbarg. Es regte sich in ihm die Macht des Gewissens. Dieselbe Erscheinung auch bei Kain: als er seinen Bruder Abel erschlagen, flüchtete er sich vor dem

---

[1]) Ibid. n. 6. p. 576: Mors in scripturis unum quidem nomen est, sed multa significat. Etenim separatio corporis ab anima mors nominatur. Sed haec neque mala, neque bona dici potest: est enim media, quae dicitur indifferens. Et rursus separatio animae a Deo mors appellatur, quae per peccatum venit. Haec aperte mala, quae et peccati stipendium nominatur (Rom. 6, 23). Hanc mortem Deus non fecit, neque laetatur in perditione vivorum: sed invidia Diaboli mors haec introivit in orbem terrarum etc. Vergl. V, 1. p. 546. 547. Daselbst erklärt er den leiblichen Tod als den Schatten des geistigen: cujus (sc. animae) mortis hanc corporalem mortem umbram merito quis dixerit. Quocunque enim illa incesserit, hanc necesse est subsequi, velut umbram corpus.

[2]) Man s. hierüber Thomasius, Origenes S. 221—233.

Angesichte Gottes [1]. So auch bei den Heiden [2]. Der Abfall des Menschen von Gott und der Verfall an das Böse ist sonach kein radicaler Abfall desselben von seinem eigenen Wesen, und daher auch kein radicaler Verfall an das Böse. Es bleibt ihm nachher wie vorher das göttliche Ebenbild, nach dem er erschaffen; es ist wohl durch die Sünde getrübt, befleckt, aber in seinem Wesen nicht aufgehoben [3]. Ein integrirender Bestandtheil desselben ist nun aber, neben der Vernunft als dem Vermögen, die göttliche Wahrheit zu erkennen, die Freiheit als Vermögen des Guten und Bösen. In und mit dem Ebenbilde ist dem Menschen daher auch seine Freiheit geblieben. Wiewohl also jeder Mensch mit Sünde befleckt geboren wird, so ist doch jeder freien Willens. Von denjenigen, welche durch die Sünde das Ebenbild, d. i. die Aehnlichkeit Gottes verloren haben, sagt er ausdrücklich, sie inclinirten nicht mit Nothwendigkeit zum Bösen oder Guten: denn sonst könnte ihnen im ersten Falle weder Schuld, noch in letzterem Verdienst zugeschrieben werden; dann verdiente auch weder die Wahl des Guten Belohnung, noch der Abfall zum Bösen Bestrafung; vielmehr bleibe dem Menschen die Freiheit seines Willens in allen

---

[1] In Jerem. homil. XVI, 4. p. 230: ὁ μὲν Ἀδὰμ εἰ καὶ ἥμαρτεν, οὐκ εἰς ὑπερβολὴν χαλεπὴν ἁμαρτίαν ἥμαρτεν.

[2] Comment. in Rom. II, 10. p. 486.

[3] In Genes. hom. XIII, 4. p. 96: Imago Dei obscurari per incuriam potest, deleri per malitiam non potest. Manet enim semper imago Dei in te, licet tu tibi ipse superduces imaginem terreni. Es ist nicht im Widerspruch hiemit, wenn Origenes an andern Orten sagt, der Mensch habe durch die Sünde das Ebenbild Gottes in sich verloren (Comm. in ep. ad Rom. I, 17. p. 473); er versteht darunter das reine Ebenbild, wie es als fleckenloses similitudo ist.

Dingen, so daß er sich nach beiden Seiten neigen könne, nach welcher er wolle [1]). Zu Röm. 6, 12 macht er die treffende Bemerkung: Wenn es nicht in unserer Macht läge, daß die Sünde nicht in uns herrsche, so hätte der Apostel nicht dieses Gebot gegeben [2]). Die Freiheit steht jedem zu Gebot, keinem kann sie jemals entrissen werden [3]).

Origenes hat die Unmöglichkeit, daß der Mensch überhaupt ohne freien Willen sein könne, von dem oben angedeuteten Gesichtspunkte der Unverlierbarkeit des göttlichen Ebenbildes an mehreren Stellen ausführlich nachgewiesen.

Die Freiheit des Willens ist ihm schon gegeben im Begriffe der Rationabilität. Freien Willens ist der Mensch dadurch, daß er rationales Wesen ist. Aller rationalen Creatur nämlich ist eine eigenthümliche Bewegung immanent.

Im Unterschiede nämlich von den leblosen Wesen, welche lediglich nur von Außen her bewegt werden, und von der zwar belebten, aber vernunftlosen Creatur, den Thieren, welche sich von sich selbst bewegen, bewegt sich jedes ratio-

---

[1]) Comm. in ep. ad Rom. I, 18. p. 473: neque necessitate in alteram partem anima declinatur: alioquin nec culpa ei, nec virtus posset adscribi, nec boni electio praemium, nec declinatio mali supplicium mereretur; sed servatur ei in omnibus libertas sui arbitrii, ut in quod voluerit, ipsa declinet. — Nachdem er den Sündenfall als einen vorzeitlichen erklärt hat, fährt er fort: Liberi arbitrii semper est anima, etiam cum in corpore hoc, etiam cum extra corpus est; et libertas arbitrii vel ad bona semper, vel ad mala movetur: nec umquam rationabilis sensus, id est, mens vel anima, sine motu aliquo vel bono vel malo esse potest. De princip. III, 3, 5. p. 145.

[2]) Ibid. VI, 1. p. 570.

[3]) De princip. I, 3, p. 81: rationabilibus naturis numquam aufertur liberi facultas arbitrii. II, 6, 5. p. 91: boni malique eligendi facultas omnibus praesto est.

nale Wesen aus und durch sich selbst. Jedes Wesen, welches seiner eigenen freien Bewegung folgt, oder das sich aus und durch sich selbst bewegt, muß nothwendig ein vernünftiges sein. Wer daher im Menschen die Freiheit als das Vermögen der Selbstbestimmung leugnet, muß sich zu dem albernen Satze bekennen, der Mensch sei kein lebendes, und zweitens kein rationales Wesen, sondern er habe das Princip seiner Bewegung außer und nicht in sich, so daß ein Anderer außer ihm das thut, wovon man glaubt, daß er es thue [1].

Die Freiheit des Willens ist ferner eine Thatsache des Geistes. Jeder, der in sich selber schaut, muß, wenn er nicht unverschämt ist, gestehen, daß er wolle, er esse, er gehe, daß er bestimme und Meinungen annehme, und daß er andere als falsch verwerfe. Wie es nun Ansichten (*δόγματα*) gibt, zu deren Annahme ein Mensch selbst durch

---

[1]) De oratione n. 6. t. I. p. 206: *Τῶν κινουμένων τὰ μέν τινα τὸ κινοῦν ἔξωθεν ἔχει ὥσπερ τὰ ἄψυχα, καὶ ὑπὸ ἕξεως μόνης συνεχόμενα . . . . . δεύτερα δὲ παρὰ ταῦτά ἐςι κινούμενα, τὰ ὑπὸ τῆς ἐνυπαρχούσης φύσεως ἢ ψυχῆς κινούμενα· ἃ καὶ ἐξ αὐτῶν κινεῖσθαι λέγεται παρὰ τοῖς κυριώτερον χρωμένοις τοῖς ὀνόμασι· τρίτη δέ ἐςι κίνησις ἡ ἐν τοῖς ζώοις, ἥτις ὀνομάζεται ἡ ἀπ' αὐτοῦ κίνησις· οἶμαι δὲ ὅτι ἡ τῶν λογικῶν κίνησις, δι' αὑτῶν ἐςι κίνησις· ἐὰν δὲ περιέλωμεν ἀπὸ τοῦ ζωου τὴν ἀπ' αὐτοῦ κίνησιν οὐδε ζῶον ἔτι ὂν ὑπονοηθῆναι δύναται, ἀλλὰ ἔςαι ὅμοιον ἤτοι φυτῷ ὑπὸ φύσεως μόνης κινουμένῳ, ἢ λίθῳ ὑπό τινος ἔξωθεν φερομένῳ· ἐὰν δὲ παρακολουθῇ τις τῇ ἰδίᾳ κινήσει ἐπεὶ τοῦτο δι' αὐτοῦ κινεῖσθαι ὠνομάσαμεν, ἀνάγκη τοῦτο εἶναι λογικόν· οἱ τοίνυν θέλοντες μηδὲν εἶναι ἐφ' ἡμῖν, ἀναγκαίως ἠλιθιώτατόν τι παραδέξονται· πρῶτον μὲν ὅτι οὐκ ἐσμὲν ζῶα, δεύτερον δὲ ὅτι οὐδὲ λογικά· ἀλλ' οἷον ὑπὸ ἔξωθεν κινοῦντος αὐτοὶ οὐδαμῶς κινούμενοι, ποιεῖν ὑπ' ἐκείνου λεγοίμεθα, ἃ ποιεῖν νομιζόμεθα.* — De princ. III, 1, 2—6. p. 108. 109.

tausenderlei Beweisgründe und Unterredungen durchaus nicht vermocht werden kann, so kann Keiner die Ueberzeugung haben, es stehe Nichts in des Menschen Macht. Wer schilt nicht seinen Diener, wenn er einen Fehler an ihm wahrgenommen? Wer tadelt den Sohn nicht, der seinen Eltern den schuldigen Gehorsam nicht leistet? Wer beschuldigt eine Ehebrecherin nicht, daß sie schändlich gehandelt habe? Denn die Wahrheit übt Gewalt aus und tritt mit Nothwendigkeit auf, wenn man auch noch so oft weiß zu machen sucht, man gerathe durch eine Art Trieb in Lob und Tadel, während es doch das Vermögen der Selbstbestimmung in uns ist, das lobenswürdig oder tadelnswerth ist [1].

Nun kömmt es aber darauf an, daß wir von dieser Allen zukommenden Freiheit einen näheren Begriff gewinnen.

Aus den wenigen mitgetheilten Stellen geht hervor, daß der freie Wille gegenüber der äußern Nothwendigkeit in dem Vermögen der Selbstbestimmung (*τὸ αὐτεξούσιον*) besteht. Der Mensch ist in seinem Thun weder durch Gott, noch durch den nothwendigen Lauf der Gestirne, noch durch irgend eine fatalistische Nothwendigkeit bestimmt, er handelt vielmehr aus sich, mit freier Selbstbestimmung; jede Handlung ist eine freiwillige [2].

---

[1]) Ibid. p. 207: *βιάζεται γὰρ ἡ ἀλήθεια καὶ ἀναγκάζει, κἂν μυριάκις τις εὑρεσιλογῇ, ὁρμᾶν καὶ ἐπαινεῖν καὶ ψέγειν· ὡς τηρουμένου τοῦ ἐφ' ἡμῖν καὶ τούτου ἐπαινετοῦ ἢ ψεκτοῦ γινομένου παρ' ἡμᾶς.*

[2]) In Jerem. hom. XX, 4. t. III. p. 280: In terra Chaldaeorum sunt, qui se ipsos genealogiis et fato consecraverint, asserentes cuncta quae inter mortales fiunt, aut ex astrorum motibus, aut ex fati necessitate pendere. Ibid. hom. XIX, 2. p. 263: *ὁ θεὸς οὐ τυραννεῖ, ἀλλὰ βασιλεύει, καὶ βασιλεύων οὐ βιάσεται, ἀλλὰ πείθει, καὶ βούλεται ἑκουσίως παρέχειν ἑαυτοὺς τοὺς ἐπ' αὐτῷ*

Diesen Begriff bestimmt Origenes nun weiter dadurch, daß er ihn zur Freiheit Gottes in Verhältniß setzt. Gott ist absolut aus und durch sich selbst und daher ewig; was er ist, ist er ewig aus und durch sich selbst; in Gott ist daher die Idee seines Wesens eine ewig vollzogene oder verwirklichte; was er als Gott sein soll, ist er concret auch ewig durch sich selbst. In Gott ist daher die Freiheit als Vermögen der Selbstbestimmung ewig Bestimmung seiner selbst seinem Wesen gemäß; ewig bethätigt Gott seine Freiheit im Guten; und so sehr Gott das, was er ist, sein muß, um Gott zu sein, so nothwendig bethätigt sich Gottes Freiheit seinem absolut guten Wesen gemäß. Die Freiheit Gottes ist daher unwandelbare Selbstbestimmung Gottes seinem absolut heil. Wesen gemäß. Anders verhält sich dies beim Menschen. Je weniger alle geistige Creatur aus und durch sich selbst und ewig ist, sondern einstens nicht war und daher einmal anfing zu sein, desto weniger kann ihr Wesen ein schon concretes, vollzogenes sein. Beruht die ewige Concretheit oder die seiner Idee gemäße ewige Verwirklichung eines Wesens in seinem Sein aus und durch sich selbst, so kann die Freiheit der geistigen Creatur, die als solche nicht aus und durch sich selber und nicht ewig, sondern erst ge-

---

τῇ οἰκονομίᾳ αὐτοῦ, ἵνα μὴ κατὰ ἀνάγκην τὸ ἀγαθόν τινος ᾖ, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἑκούσιον αὐτοῦ· ὅπερ καὶ ὁ Παῦλος ἐπιςάμενος, ἔλεγεν ἐν τῇ πρὸς Φιλήμονα ἐπιςολῇ τῷ Φιλήμονι περὶ τοῦ Ὀνησίμου· ἵνα μὴ κατ' ἀνάγκην τὸ ἀγαθόν σου ᾖ, ἀλλὰ κατὰ ἑκούσιον· ἠδύνατο τοίνυν ὁ τῶν ὅλων θεὸς ποιῆσαι νομιζόμενον ἀγαθὸν ἐν ἡμῖν, ἵνα ἐξ ἀνάγκης ἐλεημοσύνην δίδωμεν, καὶ ἐξ ἀνάγκης σωφρονῶμεν, ἀλλ' οὐ βεβούληται· διὸ μὴ ἐκ λύπης ἢ ἐξ ἀνάγκης προςτάσσει ἡμῖν ποιεῖν ἃ ποιοῦμεν, ἵνα ἑκούσιον ᾖ τὸ γινόμενον· ὁδὸν οὖν, ἵνα οὕτως εἴπω, ζητεῖ, πῶς ἂν ἑκουσίως τις ποιήσαι ἃ ὁ θεὸς βούλεται. **Comment. in Genes. n. 1. 2. tom. II. p. 4—6.**

worden ist, nur in dem Vermögen bestehen, erst zu werden, was sie sein soll oder durch freie Selbstbestimmung der Concretheit ihres Wesens entgegen zu reifen. Herrscht nun bei Gott als ewigem Wesen Unwandelbarkeit im Sichselberbestimmen, so kann die Creatur eben als solche in ihrer Selbstbestimmung nur eine wandelbare sein. Denn weil sie sich frei erst bestimmen und concret werden soll, kann sie sich auch nicht bestimmen. Jede endliche Creatur ist daher eine natura convertibilis et mutabilis und die Freiheit als Vermögen der Selbstbestimmung ist die facultas vel virtutis vel malitiae recipiendae. Es ergibt sich demnach folgender Gegensatz: Gott ist von Ewigkeit her, was er seinem Wesen gemäß sein soll; d. h. das Gute ist in ihm Natur. Die Freiheit in Gott, die sich im Guten bethätigt, ist unwandelbare, ewig vollendete Freiheit. Im Menschen als rationaler Creatur dagegen ist das Gute nicht Natur, sondern soll es erst werden; was sein Wesen am Anfange noch nicht ist und noch nicht sein kann, soll es werden; was er aber soll, kann er durch das Vermögen der Freiheit; eben deßhalb kann er es auch nicht, wenn er nicht will. Das Vermögen der Selbstbestimmung besteht sonach im Vermögen des Guten und Bösen[1]. In dieser Form muß der Wille dem Menschen zukommen; soll er ein sittliches Wesen sein, so muß er das Gute, das er soll, thun können, und desgleichen muß er das Böse, wiewohl er es nicht soll, thun können: denn für den Menschen als geschaffenes Wesen ist das Gute nur dann ein sittliches, wenn in demselben zugleich das Böse als mögliches mit

---

[1] De princip. I, 3. 5—8. p. 62—64; 8, 3. p. 75; II, 9, 2. p. 97.

Freiheit wirklich negirt ist. Die Leugnung des Willens als des Vermögens der Wahl zwischen Gutem und Bösem hätte nur die Aufhebung aller Tugend zur Folge [1].

Hiemit ist auch schon das Verhältniß des Willens zu den in ihm liegenden beiden Möglichkeiten, so wie dieser zu einander selber angedeutet. Die Möglichkeit des Guten im Willen soll in Actualität übergehen und diese sich als continuirliche darstellen; die des Bösen aber soll aufgehoben, vernichtet werden, untergehen, zur Unmöglichkeit werden. Dort ist also das Verhältniß ein positives, hier ein negatives. Mit Rücksicht auf dieses Verhältniß ist der Gedanke nahe gelegt, daß schon ursprünglich der Wille nicht ein zum Guten und Bösen indifferent sich verhaltendes Vermögen war; er war im ersten Menschen keine sittlich farblose, sondern zum Guten positiv bestimmte Kraft, während das Böse sich in ihm nur als reine Möglichkeit, als Nichts vorfand [2].

Doch ist diese Bestimmung bei Origenes nur angedeutet, und sie kömmt zu ihrer vollen Entwicklung so wenig

---

[1]) Contra Cels. IV, 3. p. 504: . . . *διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον ζητήσει τις τὴν ἀρχὴν, ἀνάλογόν τε φάσκων τῷ Κέλσῳ, ὅτι οὐχ οἷόν τε ἦν τῷ θεῷ θείᾳ δυνάμει μηδ' ἐπανορθώσεως δεομένους ποιῆσαι τοὺς ἀνθρώπους, ἀλλ' αὐτόθεν σπουδαίους καὶ τελείους, οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ὑποςάσης τῆς κακίας; ταῦτα δ' ἰδιώτας μὲν καὶ ἀδυνάτους δύναται συναρπάσαι; οὐ μὴν καὶ τὸν ἐνορῶντα τῇ φύσει τῶν πραγμάτων· ὅτι ἀρετῆς μὲν ἐὰν ἀνέλῃς τὸ ἑκούσιον, ἀνεῖλες αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν.*

[2]) Comm. in ep. ad Rom. VI, 5. p. 575: Fructus malos etiam si afferamus, non sunt nostri, sed alieni, id est, peccati: fructus vero bonos si afferamus in sanctificationem, nostri sunt fructus. Istos enim fructus ut afferret humana natura a conditore suo suscepit. Nam illi alieni non sunt in nobis seminati a Deo. Weitere Stellen wurden schon oben mitgetheilt.

als bei Clemens. Vielmehr ist davon geradezu abgesehen, wenn er die Freiheit als Vermögen des Guten wie des Bösen, und des Bösen wie des Guten weiter bestimmt. In dieser Form kann Origenes die Freiheit nicht genug hervorheben. Bei der Commentation der Stelle Matth. 13, 47 verwirft er die Meinung, als ob damit eine ursprüngliche Verschiedenheit der menschlichen Naturen, gerechter und böser, gelehrt würde. Einer solchen Annahme ständen alle jene Schriftstellen entgegen, welche die Freiheit (*τὸ αὐτεξούσιον*) lehrten und in denen Jene, welche sündigen, angeklagt, Jene aber, welche gut handeln, gelobt würden. Käme dem Menschen die Freiheit nicht zu, und wäre er so, wie er ist, von Natur, so könnte denjenigen, die unedler Art sind, mit Recht weder Tadel, noch jenen edler Art Lob zu Theil werden ... Wir sind die Ursache, wenn wir gute, oder schlechte und nur des Wegwerfens werthe Arten in jenen Gefäßen (Matth. 13, 48) sind; nicht die Natur (*φύσις*) in uns ist die Ursache unserer Schlechtigkeit, sondern die freie Wahl des Willens ist es, die das Böse thut (*οὐ γὰρ φύσις ἐν ἡμῖν αἰτία τῆς πονηρίας, ἀλλὰ προαίρεσις ἑκούσιος οὖσα κακοποιητική*).

Ebenso ist auch nicht die Natur Ursache der Gerechtigkeit, als ob sie keine Ungerechtigkeit zuließe, sondern der Entschluß, die Gesinnung, welche wir hegen, macht gerecht. Denn man kann unter den im Wasser lebenden Wesen keine bemerken, welche von den schlechtern Arten, die unter den Fischen sind, sich in bessere, oder aus bessern in schlimmere verwandeln; dagegen kann man immer unter den Menschen gerechte und schlechte wahrnehmen, die entweder von der Schlechtigkeit zur Tugend gelangen, oder von dem Fortschritt in der Tugend zur Schlechtigkeit übergehen. . . . . .

Es mögen, fährt er fort, uns diejenigen, welche aus dem Gleichniß vom Netze die Naturen (als Ursache des Guten und Bösen) einführen, sagen: Von welcher Natur war der Ungerechte, welcher sich später abwendete von allen seinen Sünden, die er gethan, und die Gebote des Herrn beobachtete und Gerechtigkeit und Barmherzigkeit übte, so lange er ungerecht war? Gewiß nicht von lobenswerther; wenn nun aber von tadelnswerther, von welcher Natur wird man ihn vernünftiger Weise nennen müssen, wenn er sich von allen Sünden, die er begangen, bekehrt? Sagt man, er sei wegen seiner früheren Handlungen schlechter Natur gewesen, wie wandelte er sich denn um zur bessern? War er aber guter Natur wegen der folgenden guten Handlungen, wie konnte er dann guter Natur sein, da er ungerecht war? Den ähnlichen Zweifel muß man haben in Betreff des Gerechten, der sich von seiner Gerechtigkeit abwendet und in allen Sünden Ungerechtigkeit übt. Ehe er sich nämlich von seiner Gerechtigkeit abwandte, war er nicht schlechter Natur; denn eine schlechte Natur kann doch nicht in der Gerechtigkeit sein, da ein schlechter Baum, nämlich die Schlechtigkeit, keine guten Früchte, die nur aus der Tugend sind, hervorbringen kann. Vielmehr, da er nicht guter und unwandelbarer Natur war, wandte er, der gerecht durch seine Gerechtigkeit war, nachdem er gerecht gehandelt hatte, sich vom Guten ab zur Ungerechtigkeit in allen Sünden, die er gethan [1]). Bei der Annahme der Natur als Princips des Guten und Bösen, will also Origenes sagen, läßt sich bei einem

---

[1]) Commentar. in Matth. tom. X, 11. p. 453—455. Vergl. Commentar. in Joann. tom. XX, 15. p. 328 sqq; 20. p. 337 sqq.

und demselben Subjecte der Uebergang des Guten zum Bösen, und des Bösen zum Guten gar nicht erklären; denn wäre der eine Mensch von Natur gut, der andere bös, so müßte jener stets gut, letzterer immer bös bleiben. Nicht die Natur, sondern der freie Wille ist daher das Princip des Guten und Bösen, der als solcher das Vermögen des Guten wie des Bösen und umgekehrt ist. Die Seele, sagt er an einer andern Stelle, neigt sich nicht mit Nothwendigkeit auf die eine oder andere Seite: denn sonst könnte ihr weder Schuld noch Verdienst zugeschrieben werden, noch verdiente die Wahl des Guten Belohnung, noch die Hinneigung zum Bösen Strafe: sondern in allen Handlungen ist ihr die Freiheit ihres Willens gewährt, so daß sie selbst hinneigt, wozu sie will, wie geschrieben steht: Siehe, ich habe vor dein Angesicht Leben und Tod gelegt, Feuer und Wasser (Deuteron. 30, 15. Eccli. 15, 17. 18). Das Leben ist nun aber Christus, der Tod aber der letzte Feind, welches der Teufel ist. Die Seele hat es also in ihrer Macht, wen sie will, Christus, das Leben zu wählen, oder dem Tode, dem Teufel sich zu überantworten [1]). Gerade so argumentirt Origenes gegen die Valentinianer und Basilidianer, welche in der Stelle vom wilden und zahmen Oelbaume, Röm. 11, 16 ff., ihre häretische Vorstellung begründet glaubten, daß es eine Natur der Seele, welche immer selig bleibe und niemals ins Verderben gehe, und eine andere, welche immer verloren bleibe und nie selig werde, gebe. Dagegen sagt er: Wie alle materielle Substanz (materia corporalis) nur einer und derselben Natur sei, und erst durch hinzukommende Qualitäten (per accidentes sibi qualitates) die verschie-

---

[1]) Comm. in ep. ad Roman. I, 18. p. 473. 474.

denen Formen der Körper, der Bäume oder Kräuter hervorbringe, so seien auch alle rationalen Wesen einer und derselben Natur; durch die von Natur ihnen immanente Freiheit des Willens aber, welche in dem Vermögen des Guten und Bösen bestehe, bildeten sie erst den guten oder bösen Baum: den guten, wenn sie frei zur Tugend, den bösen, wenn sie mit gleicher Freiheit, aus sich, zur Sünde sich hinbewegten. Gerade so werde auch ein Jeder durch seinen eigenen Vorsatz ein guter Oelbaum, wenn er den Weg der Tugend wandle, ein wilder aber, wenn er den entgegengesetzten gehe. Darnach liegt der Grund aller Tugend und Sünde, und zwar des einen wie des andern im Menschen; dieser ist nicht durch Natur, sondern durch und aus sich selbst in Freiheit gut oder böse. Doch leugnet Origenes die Bestimmung des Menschen in seinem sittlichen Thun von Außen keineswegs; er gibt zu, daß er von Außen zum Bösen gelockt, und also zum Guten durch die Vorsehung aufgemuntert werde. Aber dieses von Außen kommende Bestimmtwerden hebe das vorhin Gesagte nicht auf, denn in das zugemuthete Böse, wie das angerathene Gute willige er mit Freiheit ein; wenn er wolle, leiste er der Aufmunterung zum Guten Gehör, wenn er nicht wolle, verschmähe er sie. In diesem wie in dem erstern Falle sei daher die Freiheit das Vermögen des Guten wie des Bösen. Aus diesem der rationalen Creatur angebornen Vermögen lasse sich auch allein erklären, daß Einige im Guten, Andere im Bösen lange Zeit verharren, während Andere nur kurze Dauer, sei es in der Tugend oder in der Bosheit, verbleiben, Andere nur momentan. Sonach hat alle rationale Creatur nur ein und dieselbe Natur, aber diese ist durch den freien Willen ebenso zum Heile, als zum

Verderben fähig, und wird durch den wirklichen Gebrauch erst entweder gut oder bös [1].

---

[1] In Roman. VIII, 11. p. 637: Nescio, bemerkt er zu obiger Schriftstelle, quomodo hi qui de schola Valentini et Basilidis veniunt, haec ita a Paulo dicta non audientes, putant esse naturam animarum quae semper salva sit, et numquam pereat, et aliam quae semper pereat, et numquam salvetur: cum aperte Paulus dicat fractos esse ramos bonae olivae propter incredulitatem suam, et divinae severitatis indiguisse vindicta: et rursus oleastri ramos, quae apud illos natura perdita ponitur, insertos esse radici et pinguedini olivae. Sed illis quidem per haec facile responsum sit. Nihilominus autem etiam nobis qui unam esse naturam omnium hominum, imo omnium rationabilium dicimus, et ad salutem aequaliter habilem et ad perditionem si negligat, occurri potest et dici: Quomodo ergo Paulus olivam bonam et oleastrum ponit, cum utique si unam sciret esse naturam omnium, diversi generis arborum non introduxisset exemplum? Dicendum ergo ad haec: sicut omnis materia corporalis, cum sine dubio unius naturae sit, per accidentes sibi qualitates diversas species profert vel corporum, vel arborum, vel herbarum: ita et cum omnium rationabilium una natura sit, arbitrii proprii aequaliter libertate donata, uniuscujusque proprii motus ex arbitrii potestate prolati, vel ad virtutem, vel ad libidinem subjectam sibi animam perducentes vel in bonae eam, vel in malae arboris speciem formant: ut aut bona arbor dicatur, si per arbitrii potestatem elegerit bona, aut mala dicatur, si elegerit mala; et sic unusquisque secundum propositi sui motus aut bona oliva, si iter virtutis incedat, aut si contraria sectetur, oleaster nominabitur. Inde denique et Dominus in Evangelio dicebat: Aut facite arborem bonam et fructus ejus bonos; aut facite arborem malam et fructus ejus malos (Matth. 12, 33): ut ostenderet arborem bonam vel malam non nasci, sed fieri. Jam vero si accedat aliquid ad arbitrii libertatem, quod extrinsecus vel ad mala provocet, vel hortetur ad bona per ineffabiles quasdam divinae providentiae dispensationes, in nullo consequentiam propositae absolutionis offendit. Habet enim in semetipsa natura rationabilis vigentem et ad haec ar-

Mit dem Vorstehenden ist die Untersuchung auf den Punct geführt, von dem aus sich das Wesen und die Natur der Freiheit des Willens begreifen läßt. Dieselbe beruht in der Rationabilität des Geistes und besteht an sich in dem unumschränkten Vermögen, das Gute oder das Böse zu thun; der Wille ist an sich die schlechthinige Indifferenz im Guten und Bösen, welche differenzirt wird dadurch, daß er sich durch die ihm immanente Freiheit aus sich zum Guten oder Bösen hinbewegt. Die Anwendung für die Sittlichkeit daraus ist, daß jeder Mensch durch sich selber gut ist, wie jeder auch aus und durch sich selber böse ist. Jeder Mensch lebt sonach gerecht durch seine eigenen guten Werke, lebt also in seiner selbsteigenen Gerechtigkeit, so wie ein Jeder in seiner Sünde stirbt. Kurz gesagt: Jeder ist also selber die Ursache seines ewigen Heiles, sowie jeder die Ursache seiner ewigen Verwerfung [1]). Sonach wäre die Frei-

bitrii libertatem, qua vel obedire, si velit, provocanti, vel, si nolit, spernere possit hortantem.

[1]) In Ez. hom. I, 3. p. 357: Deus mortem non fecit, nec malitiam operatus est. Liberum arbitrium et homini, et angelo ad universa permisit. Hic jam intelligendum est quomodo per arbitrii libertatem alii ad bonorum conscenderint summitatem, alii corruerint in malitiae profundum. Tu vero homo, quare non vis arbitrio te tuo derelictum? Quare aegre fers niti, laborare, contendere, et per bona opera te ipsum causam tuae fieri salutis? An magis te delectabit dormientem, et in otio constitutum aeterna prosperitate requiescere? Pater meus (inquit Dominus J. Ch.) usque modo operatur, et ego operor, et tibi displicet operari qui ad opera natus es? Non vis opus tuum fieri justitiam, sapientiam, castitatem? — Ibid. hom. IV, 8. p. 372. Zu Ezech. 14, 14: Ipsi in justitia sua salvabuntur, wird commentirt: Qui locus dupliciter intelligitur. Ac primum secundum communem sensum exponamus, ob nonnullorum insipientiam, qui sensum animi sui, Dei esse asserunt ve-

heit des Menschen das ausschließliche Princip aller Sittlichkeit, und Gott käme nur die Vergeltung zu. Ist nun diese ganze Vorstellung nicht pelagianisch? und ist es sonach nicht auch des Origenes Freiheitsbegriff selber? Aber noch mehr. Ist der Begriff der Freiheit der Begriff des unumschränkten Wahlvermögens, so kömmt derselbe jedem Menschen, da jeder als rationales Wesen freien Willen hat, in genannter Form zu, also dem Menschen nach der Sünde und in der Sünde ebenso sehr als vor derselben. Der jetzige Mensch ist sittlich so frei, als es Adam war, ehe er sündigte. Damit aber ist die Sünde, wiewohl sie als seiend in jedem Menschen von Geburt anerkannt ist, doch in ihrer Wirkung auf den Willen, welche in der Schwächung desselben bestände, negirt. Was durch jenes Anerkenntniß dem Dogma

ritatem, et frequenter dicunt: futurum est ut unusquisque nostrum precibus suis eripiat quoscunque voluerit de gehenna: et iniquitatem introducunt ad Dominum non videntes, quod justitia justi super eum erit, et iniquitas iniqui super eum et unusquisque in proprio peccato morietur, et in propria justitia vivet. Nihil mihi conducit martyr, pater, si non bene vixero et ornavero generis mei nobilitatem, h. e. testimonium ejus et confessionem qua illustratus est in Christo. Nihil prodest Judaeis dicentibus: Nos de fornicatione nati non sumus, unum patrem habemus dominum, et post modicum, Abraham pater noster est (Johann. 8, 39. 41). Quaecunque dixerint, quaecunque sibi assumere voluerint, si non habuerint fidem Abraham, incassum gloriantur. Neque enim ideo salvabuntur, quia sunt filii Abraham. Quoniam ergo quidam non recte opinantur, necessario interposuimus etiam sensum literae dicentis: Filios et filias non liberabunt Noe, Daniel, et Job, sed ipsi soli salvi erunt (Ezech. 14, 14—18). Nemo nostrum confidat in justo patre, in matre sancta, in fratribus castis. Beatus homo qui spem habet in semetipso et in via recta. — Der gleichen Vorstellung sind wir schon oben bei Justin d. M. S. 113. 114 begegnet.

gegeben wird, ist ihm hier wieder genommen. Ist dies nicht wieder pelagianisch? oder doch wenigstens — subolet Pelagianismum!?

Je entscheidender schon obige Sätze daher für die Gnadenlehre sind, desto mehr müssen sie in ihrem vorgeblichen pelagianischen Character durch die nächsten und unmittelbar damit zusammenhängenden Lehren des Origenes selber geprüft werden.

Der Pelagianismus setzt, wie sich noch später zeigen wird, das Wesen des freien Willens in das Können des Guten und Bösen in der Weise, daß der Mensch mit stets gleicher Leichtigkeit das Gute wie das Böse wählen kann; er muß ewig das Eine wie das Andere können; durch den falschen Gebrauch der Freiheit verliert daher der Mensch diese so wenig, daß er vielmehr ein Beweis seiner Freiheit ist; so oft der Mensch sündigt, legt er den factischen Beweis für seine Freiheit ab. Der Fehler, den der Pelagianismus begeht, besteht also darin, daß er die abstracte Wahlfreiheit geradezu für die concrete hält. Daher können die Handlungen des Willens, mögen sie beschaffen sein, wie sie wollen, auf diesen selber gar keine entsprechende Wirkung haben; sie begründen keine sittliche Zuständlichkeit, verschwinden spurlos; sobald die Handlung gethan ist, stellt sich der Wille in seiner abstracten Indifferenz, in seinem absoluten Gleichgewichte wieder her.

Von einer solchen Auffassung findet sich nun bei Origenes keine Spur. Im Allgemeinen ist es wahr, daß der freie Wille das Vermögen sowohl des Guten als des Bösen ist und wesentlich sein muß. In dieser Form existirt daher auch der concrete, wirkliche Wille des Individuums, selbst im Zustande der Sünde, denn sonst würde das Subject ja

nothwendig oder unfrei sündigen; wiewohl aber derselbe diese Alternative ist, so ist er sie doch nicht abstract, er geht nicht rein in ihr auf, so daß er nichts mehr und weniger wäre. Dies widerlegt der Wille jedes Subjectes factisch. Aller empirische Wille inclinirt nämlich immer mehr auf die eine oder andere Seite; entweder verfolgt er vorherrschend die Richtung auf das Gute, und in diesem Falle tritt jene auf das Böse in entsprechendem Maaße zurück, ohne daß jedoch die Möglichkeit desselben aufgehoben wäre, und so umgekehrt. In einem Zustande also, in welchem der Wille sich zum Guten wie zum Bösen und zum Bösen wie zum Guten verhielte, d. h. in dem Zustande der völligen Interesselosigkeit und Gleichgiltigkeit für das Sittliche befindet sich der concrete Wille nie. In der Form des unumschränkten Wahlvermögens erscheint derselbe erst, wenn man ihn auffaßt im Gegensatze von Theorieen, welche das Princip des Sittlichen im Menschen in die Nothwendigkeit, sei es die der Natur, oder des Fatums, oder die der astrologischen Schicksalsbestimmung oder der physischen Geburt verlegen. In diesem Gegensatze ist der Wille wesentlich unumschränktes Wahlvermögen; und in diesem Gegensatze ist das Gute unser selbsteigenes Werk, wie das Böse; nicht durch Nothwendigkeit, sondern weil wir frei wollen, also aus und durch uns selber sind wir gut oder sündhaft. Diese letztere Auffassung findet nun bei Origenes statt; nur am Gegengensatze der die Freiheit negirenden Nothwendigkeit ist der obige abstracte Begriff der Willensfreiheit gewonnen und nur in demselben ist er festgehalten; außer demselben kömmt ihm in dieser Abstractheit keine Geltung zu. Man darf daher denselben auch nicht sofort als gegensatzlosen und demgemäß als concreten nehmen. Nichts berechtigt bei Origenes hiezu.

Daher fallen auch die oben angedeuteten pelagianischen Folgerungen hinweg. [1])

Erscheint in den vorausgehenden Stellen aus den angegebenen Gründen die Freiheit als abstractes Wahlvermögen, so macht sich ihr concreter Begriff dagegen geltend, sobald von dem Gegensatz abgesehen wird.

Nach Origenes rufen schon die Gedanken eine sittliche Disposition hervor. Zu Röm. 2, 15. 16 macht er die Bemerkung, daß die Gedanken, welche den Menschen beim einstigen Gerichte anklagen oder vertheidigen werden, nicht die erst bei jenem Acte zukünftigen seien, sondern diejenigen, welche schon jetzt in uns seien. Denn jeder gute oder schlimme Gedanke lasse in unserm Herzen, wie in einer Wachstafel, entsprechende Male und Zeichen zurück, welche jetzt geheim in unserer Brust liegen, an jenem Tage aber von demjenigen

---

[1]) Man kann also daraus, daß Origenes die Freiheit als Wahlvermögen auch dem Menschen im Zustande der Sünde beilegt, nicht, wie Dupin, l. c. p. 213, und Huetius, Origenian. L. II, q. 7, n. 4 gethan, den Schluß machen, er scheine nicht unterschieden zu haben zwischen dem Stande Adams und dem Stande der Menschen nach der Sünde, abgesehen von jenen Stellen, welche diesen Unterschied geradezu aussprechen. De la Rue, welcher die Behauptung Huet's bekämpft, kömmt im Hinblicke auf die Stellen, welche den Unterschied des status naturae integrae von dem status naturae lapsae ausdrücklich anerkennen, zu folgendem Resultat: Eamdem ergo ante et post Adami lapsum agnoscit Origenes liberi arbitrii naturam, sed non easdem vires nec par robur ad bonum assequendum. Hinc sequitur ipsum hominis lapsi libertatem non in indifferenti ad bonum vel malum propensione collocasse, sed in indifferenti bene vel male agendi potestate. Aliud est potestas, aliud propensio; eadem est in quolibet statu juxta Origenem bene vel male agendi potestas, sed non eadem parque ad bonum propensio.

geoffenbart werden, der allein die geheimsten Gedanken der Menschen wisse. [1]) Um so mehr wird dies auch von den Handlungen gelten müssen. Die Handlungen, sagt er, seien es gute oder böse, gehen zwar vorüber, aber sie geben je nach ihrer Beschaffenheit dem Geiste des Handelnden eine Form; sie lassen ihn entweder als einen guten oder bösen zurück [2]).

Der freie Wille kann ferner nicht das unumschränkte Vermögen der Wahl des Guten und Bösen im pelagianischen Sinne sein, weil dies gegen das Wesen und die Bedeutung des Willens selber ist. Derselbe ist nämlich nicht das Vermögen des Bösen ebenso positiv wie des Guten; er ist nur zur Verwirklichung des Guten, aber nicht auch des Bösen gegeben. Letzteres kann er aber und muß es können, weil sonst das Gute ein mit Nothwendigkeit vollzogenes und kein freies, damit aber nichts Sittliches für den Menschen wäre. Die eigentliche Bestimmung des Willens ist, sich nur im Guten zu bethätigen. Darin liegt aber, daß er durch fortschreitende Entwicklung sich im Guten verfestige, mit seinem Wollen darin aufgehe, und daß dadurch die in ihm liegende Möglichkeit des Bösen aufgehoben und letzteres für ihn zu einer Unmöglichkeit werde. Nur so weit ihm dies gelingt, ist er wahrhaft frei; durch Sünde unterjocht der freie Wille sich

---

[1]) In Rom. II, 10. p. 485: Cum enim sive bona, sive mala cogitamus, velut in ceris, ita in corde nostro tam bonarum quam malarum cogitationum notae quaedam et signacula relinquuntur etc.

[2]) Ibid. II, 1. p. 477: Actus enim sive boni sive mali praetereunt, sed secundum sui qualitatem agentis mentem imaginantur et formant, eamque vel bonam relinquunt vel malam.

selber, er wird unfrei. Dies nun, daß die Freiheit nicht ewig Wahlvermögen bleibe, sondern sich in den Guten zur wahren, zuständlichen Freiheit entwickele, hat Origenes sehr schön dargethan. Im Widerspruche mit Röm. 6, 9 hatten Einige behauptet, daß Christus im Jenseits zum zweiten Male in derselben Weise, wie das erste Mal, oder in ähnlicher leiden müsse, um diejenigen zu erlösen, welche im gegenwärtigen Leben das Arzneimittel der Erlösung nicht heilen konnte, oder welche, nachdem sie diesseits erlöst waren, wiederum im Jenseits sündigten. Die Möglichkeit des letzteren begründeten sie damit, daß sie die Freiheit lediglich nur als Wahlvermögen faßten. Die Freiheit (libertas arbitrii) bleibe der rationalen Creatur immer, also auch im Jenseits; in welcher Zuständlichkeit daher die Seele gewesen sei, und in welcher sittlichen Vollkommenheit sie sich befinden möge, sie könne, weil die Tugend veränderlich sei, abfallen, und zwar wie von dem Laster zur Tugend, so auch von den Tugenden zum Laster sich wenden. Wenn dies Letztere eintrete, so bedürfe die Seele eines Arztes, um ihre sündige Schwäche zu heilen, denn der Heiland selbst sage: Eines Arztes bedürfen diejenigen, welche krank sind. Diese verkehrte Ansicht widerlegt Origenes zuerst aus der Idee der Erlösung, sodann aus dem Wesen der Freiheit. In letzterer Hinsicht nun sagt er: Allerdings sei nicht zu leugnen, daß der rationalen Creatur immer der freie Wille bleibe, sonach auch im Jenseits (in futuris saeculis); aber daraus folge nicht, daß sie deßhalb wieder in Sünde verfalle; denn der Apostel sage, die Liebe strauchle nie (1 Cor. 13, 8). Deßhalb werde sie auch größer als der Glaube und die Hoffnung genannt, weil sie allein es sein werde, durch welche man nicht mehr falle. Wenn die Seele nämlich zu jener Vollkommenheit ge-

langt sei, daß sie Gott aus ihrem ganzen Herzen, aus ihrem ganzen Gemüthe und aus allen ihren Kräften liebe, und den Nächsten wie sich selbst, wo könne in ihr dann die Sünde noch einen Platz haben? Darum werde die Liebe im Gesetze auch das erste Gebot genannt, in den Evangelien über alles geboten (Matth. 22, 37—39), und dem Petrus sei, als ihm die oberste Leitung der zu weidenden Schaafe übergeben worden, das Bekenntniß keiner andern Tugend, als der Liebe verlangt worden (Joh. 21, 15—17); und Johannes sage, nebst vielem andern über die Liebe, auch dies: Wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott (1 Joh. 4, 16). Mit Recht sei daher unter allen Tugenden die Liebe am größten, sie werde alle Creatur vor dem Falle bewahren. Dann werde Gott Alles in Allem sein. Zu dieser Stufe der Vollkommenheit habe sich der Apostel Paulus emporgeschwungen, und auf ihr stehend mit Zuversicht gesagt: Wer wird uns trennen von der Liebe Gottes, die in Christo ist? Trübsal, oder Bedrängniß? oder Verfolgung? oder Hunger? oder Gefahr? oder das Schwert? Ich habe die Zuversicht, daß weder Leben, noch Tod, noch Gegenwart, noch Zukunft, noch Engel, noch Mächte, noch Höhe, noch Tiefe, noch irgend eine andere Creatur uns zu trennen vermag von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu unserm Herrn ist. (Röm. 8, 35—39.) Wenn uns nun, fährt Origenes fort, all' das nicht trennen könne von der Liebe Gottes, wenn wir jenen Gipfel der Vollkommenheit erreicht haben, so werde um so weniger die Freiheit uns von der Liebe trennen können. Denn obgleich auch sie eine Tugend sei und in der Natur bleibe, so sei dennoch die Macht der Liebe so groß, daß sie alles an sich ziehe und alle Tugenden mit sich vereine und an sich binde, besonders da Gott zuerst uns Beweise

seiner Liebe gegeben habe, er, der seinen einzigen Sohn nicht schonte, sondern ihn für alle dahingab, und mit ihm uns alles schenkte [1]). Wenn also die Liebe im freien Willen ist, kann dieser nicht mehr sündigen, die Freiheit ist nur Actualität im Guten mit Vernichtung aller Möglichkeit des Bösen.

Wie aber die entschiedene Richtung des Willens auf das Gute, das er thun soll, denselben im Guten verfestigt und nach Verhältniß die Möglichkeit des Bösen zurückdrängt, so verfestigt anderseits die entschiedene Richtung auf das Böse hierin und schwächt in entsprechendem Maaße die Kraft zum Guten, ohne daß jedoch die Sünde zur Substanz würde [2]). Es ist oft der Fall, sagt er, daß ganz verdorbene Menschen, auch wenn sie das über die Strafe vernommene Wort annehmen wollen, selbst wenn sie von der Hoffnung erfüllt sind, durch Reue Verzeihung zu erlangen, durch die Gewohnheit zu sündigen daran verhindert sind, da sie gleichsam in die Sünde eingetaucht sind, und nur mit Mühe sich zu einem der Vernunft entsprechenden Leben hinzuwenden vermögen [3]). Die Knechtschaft der Kinder Israels in Aegypten deutet Origenes nach dem geistigen Verständnisse auf die Knechtschaft durch die Sünde, welche darin bestehe, daß der Mensch den fleischlichen Sünden und den Dämonen unterworfen sei. Aber, fügt er bei, dazu zwinge keinen eine äußere Nothwendigkeit, sondern die Lässigkeit der Seele, und die Lust und Sinnlichkeit des Körpers unterjoche ihn, wenn die Seele sich ihnen in Sorglosigkeit unterwerfe [4]). Wenn der

---

1) In ep. ad Roman. VI, 10. p. 568. 569.
2) In Cantic. Canticor. IV, p. 88.
3) Contra Cels. III, 65. p. 490.
4) In Genes. hom. XVI, 2. p. 103.

sündhafte Gedanke noch im Anfange ist, so kann er leicht aus dem Herzen verbannt werden. Wenn er aber sich häufiger wiederholt, und lange anhält, so führt er ohne Zweifel die Seele zur Einwilligung: nach der Einwilligung aber befestigt er sich im Herzen, und dann wird er mit Gewißheit zur Geneigtheit der Sünde. So lange er also noch im Anfange klein ist, kann er festgehalten und ausgeworfen werden; ist er aber groß geworden und eingewurzelt, so vermag er nicht mehr leicht verscheucht zu werden [1]. Diejenigen, welche wegen der Schwäche der Seele zu jeder Sünde hinneigen, und nicht jeglicher Sünde ergeben sind, sind nur Schwache (ἀσθενεῖς εἰσι μόνον). Diejenigen aber, welche statt Gott von ganzem Herzen und ganzer Seele zu lieben, Geld oder Ruhm, oder Weib, oder Kind lieben, die leiden mehr als an Schwäche, sie sind ἄῤῥωστοι [2].

Also in concreto steht der Wille nie zu dem Guten in demselben Verhältnisse wie zum Bösen und umgekehrt, sondern immer ist derselbe mehr zu diesem oder jenem moralisch disponirt; schlechthin unumschränktes Wahlvermögen, Ursache des Guten wie des Bösen, und des Bösen wie des Guten ist er nur in abstracto, zu welcher Auffassung man genöthiget ist, wenn der Wille gegenüber der seine Freiheit aufhebenden Nothwendigkeit gestellt ist.

Aber auch noch andere Gründe widerlegen die Behauptung, Origenes setze das Wesen des freien Willens in das unumschränkte Wahlvermögen. Wird nämlich dieser abstracte Begriff als der concrete gefaßt und kömmt er als solcher dem Menschen überhaupt zu, so ist nicht allein das Gute

[1]) In Cantic. Cantic. IV, p. 92.
[2]) In Matth. tom. X, 24. p. 475.

lediglich unser Werk, so wie das Böse, wir sind nicht blos aus und durch uns gut, so wie nur aus und durch uns böse, sondern es ist auch der Heide aus und durch sich so gut als der Christ es ist. Der Heide konnte sonach durch seine sittlichen Handlungen vor Gott eben so gerecht erscheinen als der Christ durch die seinigen; ein qualitativer Unterschied existirte gar nicht zwischen der Sittlichkeit des Heiden- und Christenthums, sondern nur ein quantitativer. In diesem Punkte denkt nun aber Origenes nicht so.

Unter dem den Heiden angebornen Gesetze (Röm. 2, 14 bis 16) versteht er nämlich das Sittengesetz, das als solches identisch ist mit dem mosaischen Gesetze seinem sittlichen Inhalte nach. Was dem Juden positiv in den zehn Geboten befohlen, davon hat auch der Heide durch die ihm eingeborne Idee des Guten ein natürliches Gefühl; dadurch ist es, daß auch er ohne positives Sittengesetz sich zur Erfüllung desselben aufgefordert sieht. Namentlich aber trifft dieses natürliche sittliche Gefühl zusammen mit den Sittengesetzen des Evangeliums, welche sich alle auf die Eine gleiche Natur beziehen. Das mosaische Gesetz seinem statutarischen Inhalte nach, z. B. von der Beobachtung der Neumonde und dergleichen, liegt nicht im Menschen von Natur, dagegen ist in seinem Herzen geschrieben: Was du nicht willst, das thue auch keinem andern. Wovon nun aber die Heiden ein natürliches Gefühl haben, und wozu sie sich innerlich aufgefordert fühlen, das können sie auch von Natur erfüllen[1]. Bei der Erklärung von Röm. 2, 9. 10 sagt er: Wie der

---

[1] In ep. ad Roman. II, 9. p. 486: Hoc, d. i. die sittliche Idee, est ergo opus legis, quod etiam Gentes Apostolus dicit implere naturaliter posse.

Heide für das Böse, das er thut, einstens bestraft werde, so werde er auch für das Gute belohnt, das er thut. Damit gesteht Origenes den Heiden Sittlichkeit zu, die sie sich durch sich selbst oder von Natur ohne die Mittel der positiven Religion erwerben können. Die Worte der Schrift, daß Keiner, weder Heide noch Jude, das Gute thue, auch nicht ein einziger (Röm. 3, 12), findet er nicht im Widerspruch damit, denn sie besagen nicht, daß Keiner schlechterdings Nichts Gutes thue, sondern nur, daß Keiner die Güte selber, oder das Gute in seiner Vollendung thun könne, was nur Christus vermöge [1]. Sogleich wirft er aber die Frage auf, ob dies nicht im Widerspruch stehe mit der regula ecclesiastica, wornach Keiner in's Reich Gottes gehen könne, er sei denn aus dem Wasser und heil. Geiste wiedergeboren (Joh. 3, 5), und Keiner in einem andern Namen als in Christo selig werden könne (Apstg. 4, 12)? Wenn der Heide, antwortet Origenes, wiewohl er kein Gesetz (wie der Jude) habe, sich selbst ein Gesetz sei, und von Natur die Forderungen desselben erfülle und Tugenden übe, so könne er, wiewohl er ferne vom ewigen Leben scheine, da er nicht an Christus glaube, und wiewohl er nicht in's Reich Gottes eintreten könne, weil er nicht wiedergeboren sei aus dem Wasser und dem heil. Geiste, dennoch, wie aus den Worten des Apostels hervorgehe, der Belohnung für seine guten Werke nicht durchaus verlustig gehen. Denn wenn der Apostel (Röm. 1, 21) die Heiden verurtheile, weil sie Gott, da sie ihn doch durch die natürliche Intelligenz hätten erkennen können, nicht als Gott verherrlichten, so könne, ja müsse er auch diejenigen von ihnen loben, welche Gott erkannten, und als

---

[1]) In Rom. III, 3. p. 507.

solchen verherrlichten. Wie also jene für ihre bösen Werke Strafe verdienten, so diese gebührende Belohnung für ihre guten Werke [1]). Was ist also das Resultat? Auch der nicht aus dem Wasser und heil. Geiste wiedergeborne Heide kann sittlich handeln, Tugenden ausüben, wofür er von Gott belohnt wird. Die Frage ist aber nun, ob diese Sittlichkeit der Heiden äquivalent sei mit der christlichen? ob sie quantitativ und qualitativ vollkommene Gesetzeserfüllung sei, wie die auf dem Grunde der übernatürlichen christlichen Religion? Dies ist so wenig die Ansicht des Origenes, daß er sie nicht einmal der jüdischen gleichsetzt. Zu Numeri 18, 8 macht er nämlich folgende Commentation: Gott verlange nur von den Geheiligten Israels Erstlingsopfer. Zwar fänden sich auch bei den Heiden Gottes würdige Werke; denn auch sie hätten ihre Morallehrer gehabt; aber doch wolle Gott ihre Tugenden nicht als Opfer, und zwar einmal, weil sie an sich quantitativ unvollkommen, sodann weil sie mit Hochmuth befleckt seien; ein Jeder betrachte dieselben lediglich nur als s e i n Werk. Es sei sonach keine geheiligte Sittlichkeit, welche nur bei denen gefunden werde, welche Gott durch den Glauben geheiligt seien [2]). Das Verhältniß der heidnischen Sittlich-

---

[1]) Ibid. n. 7. p. 483. 484.

[2]) In Num. homil. XI, 7. p. 309: non vult enim Deus aliunde accipere primitias, nisi a sanctificatis Israel. Poterat enim fieri, ut et apud gentiles invenirentur aliqua opera digna Deo. Excoluerunt enim et inter illos aliqui virtutes animi, et philosophia in nonnullis egit aliquantulum, sed non vult ista offerri in primitiis. Ex illis vult Deus benefacta suscipere, quorum mens videt Deum, et qui sanctificati sunt Deo per fidem. Gentilis autem etiamsi aliquid honestum et probabile habere videatur in moribus, hoc ipso quod non Deo adscribit animi virtutem, sed jactantiae suae deputat, non est sanctificata hujus modi probitas, et ideo non recipitur inter primitias.

keit zur christlichen ist daher ein ähnliches, wie jenes zwischen heidnischer Philosophie und der christlichen Wahrheit, welches Origenes dahin ausspricht: Die Philosophie befindet sich in allen Stücken mit dem Gesetze Gottes weder im Widerspruch, noch in Uebereinstimmung [1].

Der Grund dieses Unterschiedes der heidnischen Sittlichkeit von der christlichen kann nun aber nicht blos darin liegen, daß das Christenthum zum Gesetze des Lebens die absolute Wahrheit der göttlichen Offenbarung hat; wohl ist dies ein nothwendiges Moment; denn des Menschen Sittlichkeit kann nicht die höchste sein, wenn es nicht auch die Wahrheit ist [2]; aber es ist nicht der tiefste und entscheidende; dies ist vielmehr die in der heil. Taufe empfangene Heiligung; diese sacramentale Gnade hat aber selber wiederum ihr Princip im Erlösungstod Christi, durch den die Macht der Sünde vernichtet ist. Demgemäß kann auch die qualitative Unvollkommenheit der Sittlichkeit im Heidenthum nicht

---

[1] In Genes. homil. XV, 3. p. 98: Philosophia neque in omnibus legi Dei contraria est, neque in omnibus consona. Multi enim philosophorum unum esse Deum, qui cuncta creaverit, scribunt. In hoc consentiunt legi Dei. Aliquanti etiam hoc addiderunt, quod Deus cuncta per Verbum suum et fecerit, et regat, et Verbum Dei sit, quo cuncta moderentur. In hoc non solum legi, sed etiam Evangeliis consona scribunt. Moralis vero et physica, quae dicitur philosophia, pene omnia quae nostra sunt sentiunt. Dissident vero a nobis, cum Deo dicunt esse materiam coaeternam etc. Ganz ähnlich hat schon Justin d. M. Apol. II, 13 p. 97 (ed Mar.) gesagt: *οὐχ ὅτι ἀλλότριά ἐστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι πάντη ὅμοια, ὥσπερ οὐδὲ τὰ τῶν ἄλλων, Στοϊκῶν τε, καὶ ποιητῶν, καὶ συγγραφέων.*

[2] Contra Celsum III, 69. p. 493.: *χώρις γὰρ λόγου, καὶ ταῦτα τελείου, ἀμήχανον ἀναμάρτητον γένεσθαι ἄνθρωπον.*

ihren ausschließlichen Grund in der unvollkommenen religiösen Wahrheit desselben haben, sondern in dem in ihm seienden und wirkenden Sündenprincipe.

Bisher wurde nachgewiesen, daß die Aeußerungen des Origenes über die Willensfreiheit, mögen sie auch noch so stark lauten, keineswegs auf eine Leugnung der Gnade hindeuten; dies ergibt sich schon, wenn man sie nur in ihrem Zusammenhang begreift. Doch können wir uns hiemit nicht begnügen; wir müssen auch den direkten Beweis dafür liefern. Fragen wir daher zu diesem Zwecke: Welches sind bei Origenes die ausdrücklichen Bestimmungen über Gnade und Freiheit?

Fassen wir diese Frage an demjenigen Punkte an, den man für den schwächsten und gefährlichsten hält. Wenn Paulus (Phil. 2, 13) sage, das Wollen und Vollbringen sei von Gott, so wolle er, bemerkt Origenes, nicht sagen, daß das böse und das gute Wollen von Gott sei, und ebensowenig, daß das gute und böse Thun von ihm sei, sondern nur das Wollen und Wirken als solches oder überhaupt. Aber der wirkliche Gebrauch dieses Vermögens entweder zum Guten oder Schlechten sei unsere Sache [1]). In derselben Schrift heißt es: Alles Gute müsse der Mensch durch Kampf erwerben; daher die vielen Versuchungen, die an ihn herantreten. Doch lasse ihn Gott nicht über seine Kräfte versucht werden; denn die Kräfte der Kämpfenden

---

[1]) De princip. III, 1, 19. p. 132: ἡ τοῦ Ἀποςόλου λέξις οὐ φησι τὸ θέλειν τὰ κακὰ ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι, ἢ τὸ θέλειν τὰ ἀγαθὰ ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι· ὁμοίως τε τὸ ἐνεργεῖν τὰ κρείττονα καὶ τὰ χείρονα· ἀλλὰ τὸ καθόλου θέλειν καὶ τὸ καθόλου τρέχειν .... ἡμεῖς δὲ τῷ θέλειν ἐπὶ τὰ κάλλιςα ἢ ἐναντία χρώμεθα ὁμοίως καὶ τῷ ἐνεργεῖν. — Vergl. ibid. n. 3. p. 109 sqq.

[illegible]

*) De princip. III. 2. 3. p. 14[illegible]. Nec aequalis fuerit decertantium virtus, nec erit justa palma vincentis, nec juste culpabitur victus, propterea quod permittit quidem nos tentari, non tamen supra id quod possumus: pro viribus enim nostris tentamur: nec tamen scriptum est, quia faciet in tentatione etiam exitum sustinendi, sed exitum ut sustinere possimus. Ut vero hoc quo posse nobis ipse dedit vel strenue, vel segniter impleamus, in nobis est. Dubium enim non est, quod in omni tentatione adest nobis tolerandi virtus, si tamen nos competenter utamur virtute concessa. Non enim idem est habere vincendi virtutem, et vincere, sicut ipse Apostolus cautissimo sermone signavit, dicens, quia dabit Deus exitum ut sustinere possitis, non ut sustineatis. Multi enim non sustinent, sed in tentatione vincuntur. A Deo autem datur, non ut sustineamus, alioquin nullum jam videretur esse certamen: sed ut sustinere possimus. Ea autem virtute quae nobis data est ut vincere possimus, secundum liberi arbitrii facultatem aut industrie utimur, et vincimus; aut segniter et superamur. Si enim totum nobis hoc detur ut omni genere superemus, et nullo modo vincamur, quae jam superest causa certandi ei qui vinci non potest? Aut quod palmae meritum, ubi repugnandi adimitur vicendique facultas? Si vero aeque quidem omnibus nobis vincendi possibilitas praebeatur, in nostra autem positum sit potestate, quomodo hac possibilitate uti debeamus, id est, vel industrie vel segniter, justa erit vel victi culpa, vel palma victoris.

sich noch in einer seiner späteren Schriften, im Commentar zum Römerbrief. Gott hat dem Menschen alle Affekte und alle geistigen Bewegungen, mit denen er nach der Tugend streben und darin fortschreiten kann, gegeben: dazu hat er ihm auch das Vermögen der Vernunft eingepflanzt, damit er erkennen kann, was er thun, was er meiden soll. Das hat Gott allen Menschen unterschiedslos, gemeinsam gegeben. Aber wenn es der Mensch verschmäht hat, mit diesen Gaben den Weg der Tugend zu wandeln, wozu ihm von Gott aus nichts gefehlt hat, so hat eben er das Seinige mit den von Gott ihm ertheilten Gaben nicht gethan [1]).

Der gemeinsame und klare Gedanke in diesen Stellen ist also: Das reine, pure Können des Guten und Bösen, die Freiheit als Vermögen ist von Gott; aber der Gebrauch davon, das wirkliche Wollen und Vollbringen des Guten

---

[1]) Comment. in ep. ad Rom. III, 6. p. 509. Zu Röm. 3, 19 wird bemerkt: Secundum legem naturalem consequenter Apostolus dixisse videbitur omne os obstruendum, et omnem mundum obnoxium Dei judicio futurum. Hujus enim legis quae naturaliter hominibus inest, nullus est expers, neque Judaeorum, neque Gentilium: et ideo consequenter dictum videtur etiam illud, quod justificetur Deus in verbis suis et vincat cum judicatur. Ut verbi causa dicamus: si requiratur quid Deus homini contulerit, et quid homo ex his quae a Deo accepit operatus sit, judicari cum hominibus Deus videbitur: et invenietur quidem Deus dedisse homini omnes affectus omnesque motus quibus ad virtutem niti possit et progredi: insuper etiam vim rationis inseruisse, qua agnosceret quid deberet agere, quid cavere. Haec ergo invenitur Deus communiter omnibus hominibus praestitisse. Sed si his acceptis homo neglexerit iter virtutis incedere, cui ex Deo nihil defuit, invenitur ipse defuisse iis quae a Deo data sunt sibi. Merito ergo dicitur in tali judicio Deus vincere et justificari in verbis suis.

oder Bösen ist Werk des Menschen. Hiemit bringt sich uns nicht blos der Verdacht des Pelagianismus, wovon wir Origenes so eben freigesprochen haben, auf, sondern es stellt sich der Pelagianismus selber ein. Ist nämlich nur das pure Können, die natürliche Kraft zum Guten oder Bösen von Gott, und kommt der wirkliche Gebrauch derselben, also das gute Wollen und Vollbringen, wie das Böse dem Menschen zu, so ist das gute Werk ausschließliche That des Menschen und die Gnade negirt [1]).

So genau indessen diese Verhältnißbestimmung auch dem Ausdrucke nach mit der pelagianischen übereinstimmt, so wenig ist doch diese Uebereinstimmung eine sachliche. Dies beweist der Zusammenhang schon, in dem die Stellen stehen.

Die Leugner der sittlichen Freiheit beriefen sich zur Begründung ihrer Häresie auf Phil. 2, 13 und argumentirten: Wenn von Gott das Wollen und das Vollbringen ist, so ist es uns von Gott zu Theil geworden, wenn wir das Gute oder Böse wollen und wirken. In beiden Fällen ist also der Mensch nicht frei. Gegenüber diesem Systeme nun, das das Sittliche geradezu aufhebt, erklärt Origenes: Was von Gott ist, das ist der Wille als Vermögen; die Bewegung des Willens aber, der Gebrauch davon gehört dem Willen selber an, da der Wille sich selber hat. Was also Origenes sagen will, ist dies: Im Wollen des Guten oder Bösen ist der Mensch von Gott nicht mit Nothwendigkeit

---

[1]) Natalis Alexander, histor. eccl. saec. III, dissert. XVI, sagt mit Bezug auf obige Stellen: Qui solam possibilitatis gratiam a Pelagio assertam a S. Augustino reprobatam praedicavit, Pelagianorum praeformavit errorem; sed Origenes solam possibilitatis gratiam praedicavit: Pelagianorum itaque praeformavit errores.

bestimmt, sondern er bestimmt sich selber durch sein Wollen zu dem einen oder andern. Eine Nothwendigkeit besteht nur in Beziehung auf den Willen als Vermögen, da er dies lediglich nur von Gott hat. Zwischen der Bestimmung des Pelagius und der des Origenes besteht also der große Unterschied, daß jene die Gnade, diese die Nothwendigkeit ausschließt; daher sie auch nicht pelagianisch ist [1]). Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit dem andern Satze, das sustinere posse sei von Gott, das wirkliche sustinere aber Werk des Menschen. Was Origenes in genannter Stelle lehren will, ist, daß Gott bei Bestehung von Versuchungen für den Menschen nicht in der Art eintrete, daß er nicht mehr zu kämpfen habe, d. h. mit Aufhebung seiner Freiheit, da es sonst kein Kampf mehr wäre und weder Belohnung noch Bestrafung stattfinden könnte. Endlich muß auch die zuletzt angeführte Stelle vom Gesichtspunkte der vergeltenden Gerechtigkeit erklärt werden. Weil alle Menschen, Heiden wie Juden das Vermögen der Freiheit von Natur haben, und also das Gute thun können und auch sollen, da das ihnen innewohnende natürliche Gesetz des Gewissens dazu auffordert, werden einstens auch Alle zur Rechenschaft gezogen werden [2]).

Aber noch schlagendere Gründe sprechen gegen obige

---

[1]) Man vergleiche das oben zu einer ähnlichen Stelle bei Justin Gesagte (S. 134—137).

[2]) Von diesem Gesichtspunkte der vergeltenden Gerechtigkeit ist auch die Interpretation von Röm. 9, 19: Voluntati ejus quis resistit? aufzufassen. Voluntati quidem Dei, erklärt Origenes, certum est, quod nullus obsistat; sed voluntatem ejus justam rectamque esse scire nos convenit. Ut boni enim aut mali simus, nostrae voluntatis est: malus autem ad cujusmodi verbera, et bonus ad cujusmodi gloriam destinetur, voluntatis est Dei. In Rom. VII, 16. p. 615.

Annahme. Die Bestimmung nämlich, daß nur der Wille als Vermögen Gott gehöre, dem Menschen aber das wirkliche Wollen und Wirken ausschließlich, kann nur in dem deistisch aufgefaßten Verhältniß Gottes zur Welt, wornach diese von jenem völlig geschieden und getrennt ist, wurzeln. Hievon weiß aber Origenes Nichts, vielmehr setzt er den Menschen in die innerste Beziehung zu Gott. Die bösen Geister, die Dämonen, suchen die Seele zum Bösen zu verführen. Doch können sie keinen nöthigenden Einfluß auf sie ausüben. Denn die Seele ist freien Willens und es steht ihr frei, in das zugemuthete Böse einzuwilligen oder nicht. Daher ergeht auch ein gerechtes Gericht Gottes über sie. Um sie jedoch der Gefahr, ihres Heiles verlustig zu gehen, zu entreißen, hat Gott jeder Seele einen guten Engel, einen Schutzengel, zur Seite gegeben, der sie leiten, warnen, ermuntern soll. Doch läßt es Gott nicht blos hiebei. Selbst der eingeborne Sohn Gottes steht uns bei, vertheidigt, schützt und zieht uns an sich. Ja es genügt ihm nicht blos, mit uns zu sein, er thut uns gewissermaßen Zwang an, um uns zum Heile zu führen. Er ladet nicht blos die Wollenden ein, er zieht auch die Zaudernden. Desgleichen ruft uns der Vater nicht blos zum Heile, sondern er zieht und nöthigt uns dazu. Eben so wenig läßt es der heil. Geist an seiner Sorge für unser Heil fehlen [1].

---

[1] In Numer. homil. XX, 3. p. 350. 351: Vis tibi adhuc amplius quid ex scripturis divinis ostendam, quomodo major cura salutis erga homines Deo est, quam diabolo perditionis? Numquid non sufficiebat Angelorum diligentia adversus insidias daemonum et adversum eos, qui ad peccandum homines trahunt? Ipse unigenitus, ipse inquam filius Dei adest, ipse defendit, ipse custodit, ipse nos ad se trahit. Audi quomodo

Wäre die genannte Bestimmung in Wahrheit eine pelagianische, wie sie es dem Wortlaute nach ist, so müßte ferner Origenes die ganze christliche Oeconomie in ihrem wahren Sinne negiren und nur die menschliche Selbstgerechtigkeit gelten lassen, wie der Pelagianismus gethan hat. Dies ist nun so wenig der Fall, daß er nicht nur die Erlösung in Christo als eine schlechthin nothwendige und in ihrem eigentlichen christlichen Werthe anerkennt sammt ihrer Voraussetzung [1], sondern auch das supernaturale Moment im subjektiven Heilsprocesse eben so nothwendig verlangt. Wie die objektive Erlösung Werk der Gnade ist, so ist auch jedes gute Werk Werk der Gnade, und nicht blos des Menschen.

Die menschliche Natur, sagt er, vermag für sich allein nicht gegen Engel und Hohes und Tiefes und gegen andere Creatur zu kämpfen, sondern nur wenn sie Gott in sich gegenwärtig fühlt und Zuversicht auf seine Hilfe hat. Nie kann der Mensch durch sich selbst eine feindliche Macht besiegen, außer wenn er den Beistand Gottes hat [2]. Nur in

---

ipse dicit: Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi (Matth. 28, 20). Sed nec sufficit, cum esse nobiscum sed quodammodo vim nobis facit, ut nos pertrahat ad salutem. Ait enim in alio loco: Cum autem exaltatus fuero, omnia ad me traham (Joann. 12, 32). Vides quomodo non solum invitat volentes, sed et cunctantes trahit. . . . . Etiam ipse Dominus pater dispensationem salutis nostrae non negligit, sed et ipse nos ad salutem non solum vocat sed et pertrahit. Joann. 6, 44. Matth. 22, 9. — Sic ergo non solum invitamur a Deo, sed et trahimur et cogimur ad salutem. Sed nec sanctus quidem spiritus in hujuscemodi dispensationibus deest. Act. 13, 2. 21.

1) Vgl. Thomasius, Origenes, S. 221 ff.

2) De princip. III, 2, 5. p. 141: Sola per se humana natura non arbitror quia possit adversus angelos et excelsa et

diesem Glauben und demüthigen Vertrauen ist er stark im Guten; Selbstgefühl, in dem der Mensch sich selbst überschätzt, führt zur Sünde. Als schlagendes Beispiel hiefür führt er David an. Da er seine Tugend sich selber zuschrieb, verließ ihn die Gnade Gottes, damit er sehe, was die menschliche Schwachheit vermöge. Da beging er mit der Frau des Urias jenes Verbrechen, vor dem er sich in stolzem Selbstgefühle sicher glaubte. Daraus folgert Origenes, daß nicht sowohl der Mensch als vielmehr Gott, der die Quelle aller Tugenden, die Ursache des Guten ist, dessen er sich bewußt ist [1]. Auch Petrus wäre

profunda et aliam creaturam habere certamen .... Numquam homo fortassis per se ipsum virtutem contrariam vincere potest, nisi usus fuerit adjutorio divino.

[1]) In Ezech. homil. IX, 5. p. 391: Ante Uriam nullum delictum reperitur in David: beatus homo erat, et sine querela in conspectu Dei. Quia vero conscius sibi vitae immaculatae locutus est quod non debuerat dicens: Exaudi Domine justitiam meam .... Probasti cor meum et visitasti nocte: igne me examinasti, et non est inventa in me iniquitas (Ps. 16, 1. 2. 3): et haec dixit, quia visitatio Dei propter conscientiam et vitae beatitudinem eidem repraesentaretur, tentatus est, et nudatus auxilio, ut videret quid humana possit infirmitas. Recedente quippe praesidio Dei, ille castissimus, ille admirabilis in pudicitia, qui audierat: Si mundi sunt pueri, maxime a muliere (1 Reg. 21, 4), et acceperat eucharistiam quasi mundus, non potuit perseverare, sed in eo repertus est crimine, in quo sibi quasi continens applaudebat. Si quis ergo conscius puritatis suae se ipsum glorificaverit non habens memoriam illius dicti: Quid autem habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis (1 Cor. 4, 7)? relinquitur et derelictus discit experimento, quia in his bonis quorum sibi conscius erat, non tam ipse sui exstitit causa, quam Deus qui virtutum omnium fons est.

nicht gefallen, wenn er nicht unbesonnen und fast übermüthig und ohne den Wankelmuth der menschlichen Natur zu bedenken, das stolze Wort gesprochen: Wenn Alle an dir Anstoß nehmen, so nehme ich keinen, — sondern den Herrn um die Gnade hiezu gebeten hätte[1].

Für sich allein ist also die menschliche Natur schwach; damit sie stärker wird, bedarf sie der göttlichen Hilfe[2]. Gott muß vorerst ein neues Herz schaffen, sonst reicht die

---

[1]) In Matth. Comment. Ser. n. 88. p. 900: Quoniam non solum inconsiderate, sed pene etiam impie dixit: Et si omnes scandalizati fuerint in te ego non scandalizabor (Matth. 26, 33), nec cogitans lubricam naturam humanam, magnum protulit verbum: ideo nec ad modicum est derelictus, ut scilicet denegaret, vel semel denegaret; sed abundantius derelinquitur, ut ter denegaret: ut arguatur audacia promissionis ejus per unam ancillam et hoc verbum interrogantem et dicentem: Et tu cum Jesu Galilaeo eras. Et denegavit coram omnibus dicens: Nescio quid dicis. Et iterum denegavit non simpliciter, sed cum juramento. Et tertia vice non solum cum juramento, sed cum advocatione, quia nescio hominem. Per hoc autem instruimur, ut numquam sine consideratione aliquid promittamus super habitudinem nostram humanam, quasi qui valeamus Christi implere confessionem ex nobis, aut aliquid praeceptorum Dei, admonente nos Apostolo et dicente: Noli altum sapere, sed time (Rom. 11, 20). Debuerat enim, postquam audivit, quia omnes vos scandalum patiemini in hac nocte, et postulasse Dominum et dixisse: Et si omnes scandalizati fuerint in te, esto in me, ut non ego scandalizer: et dona mihi praecipue gratiam hanc, ut in tempore cum omnes discipuli tui fuerint scandalum passi, ego in denegationem non cadam, nec ab initio scandalizer. Si eum postulasset, forsitan amotis ab eo ancillis, caeterisque ministris, non denegasset.

[2]) In Luc. hom. XI, p. 944: Infirma est humana natura, et ut fieri possit fortior, divino auxilio indiget. — Select. in Ps. XXX. p. 643.

menschliche Freiheit und Kraft nicht aus [1]. Daher sind die Tugenden Gottes Geschenk, so z. B. die Keuschheit [2]; ebenso die wahre Reue über begangene Sünden [3]. Und rücksichtlich des Gebetes heißt es, unser Geist könne nicht beten, wenn ihm der heilige Geist innerlich nicht vernehmlich gleichsam vorbete; und desgleichen könne er den Vater in Christo weder loben, noch ihm lobsingen, wenn der heil. Geist ihn nicht zuvor lobe und preise [4]. In den Martyrern hat die Gnade Gottes gewirkt [5]. Aus dieser Nothwendigkeit der Gnade zum Guten ergibt sich daher die andere, daß der Mensch darum bitte [6].

---

1) Select. in Ps. L, p. 725: *ὥσπερ ἐὰν μὴ κύριος οἰκοδομήσῃ οἶκον, εἰς μάτην ἐκοπίασαν οἱ οἰκοδομοῦντες αὐτόν· οὕτως ἐὰν μὴ ὁ θεὸς κτίσῃ καρδίαν καθαρὰν ἔν τινι, οὐκ αὐτάρκης πρὸς τοῦτο προαίρεσις καὶ δύναμις ἀνθρωπίνη.*

2) Comm. in Matth. tom. XIV, 25. p. 649: *πρὸς τοῦτο δὲ εἶπεν αὐτοῖς ὁ σωτὴρ, διδάσκων ἡμᾶς δῶρον εἶναι τὸ διδόμενον ἀπὸ θεοῦ τὴν παντελῆ καθάρευσιν, καὶ οὐ μόνον ἀσκήσει παραγινόμενον, ἀλλὰ μετ' εὐχῶν ὑπὸ θεοῦ διδόμενον, τὸ· οὐ πάντες χωροῦσι τὸν λόγον, ἀλλ' οἷς δέδοται.*

3) Comment. in Joann. tom. X, 13. p. 177.

4) De oratione n. 2. p. 199: *οὐδὲ γὰρ δύναται ἡμων ὁ νοῦς προσεύξασθαι, ἐὰν μὴ πρὸ αὐτοῦ τὸ πνεῦμα προσεύξηται, οἱονεὶ ἐν ὑπηκόῳ αὐτοῦ.* De la Rue macht hiezu die Bemerkung: Diligenter observandus est hic locus in quo praevenientis gratiae necessitatem ad orandum, disertis verbis tradit Origenes. — Comment. in ep. ad Rom. VII, 5. p. 601. Zu Röm. 8, 26. 27 bemerkt er: Spiritus sanctus ubi oppugnationibus carnis perturbari nostrum spiritum viderit, et nescientem quid orare debeat secundum quod oportet, ipse velut magister orationem praemittit, quam noster spiritus, si tamen discipulus esse sancti Spiritus desiderat, prosequatur: ipse offert gemitus, quibus noster spiritus doceatur ingemiscere, ut repropitiet sibi Deum.

5) In Num. hom. IX, 2. p. 296.

6) Comm. in ep. ad Rom. IX, 11. p. 651: In quo enim non

Darnach kann das Verhältniß Gottes zum Sittlichen des Menschen nicht dies sein, daß letzteres dem Menschen gehöre, und Gott nur das natürliche Vermögen dazu gebe. Es gelten vielmehr folgende zwei Thesen: Das Gute ist That des Menschen, und ein Werk der göttlichen Gnade. Beide Sätze können einander nicht ausschließen; sie besagen vielmehr dies: Der Mensch thut nichts Gutes, das nur seine That mit Ausschluß der Gnade wäre; und es gibt im subjektiven Heilsprozesse keine Tugend, die nur das Werk der Gnade mit Ausschluß der Freiheit des Menschen wäre. Beide müssen daher in einer Einheit ruhen [1]), welche wir vorerst und allgemein dahin aussprechen dürfen, daß der Mensch das Gute nur durch die Gnade thue und ohne sie nicht, und daß die Gnade im Menschen dasselbe durch und mit seinem freien Willen bewirke, für sich allein und ohne ihn aber nicht.

Dieses Allgemeine haben wir nun im Besondern zu betrachten und zu fragen, wie Origenes das Verhältniß der Gnade zur Freiheit näher bestimme.

Der blose Vorsatz ist für sich allein unvollkommen, er bringt es nicht zur Vollendung im Guten; dazu wird er nur durch den göttlichen Beistand geführt [2]). Also beginnt

---

sufficit humana fragilitas, auxilium Dei orationibus implorandum est. Ibid. X, 15. p. 680.

[1]) De princip. III, 1, 22. p. 137. Zu 2 Tim. 2, 21 u. Röm. 9, 21 bemerkt er: *οὐκ ἔςιν ἐναντιώματα τὰ εἰρημένα ὑπ' αὐτοῦ· συνακτέον ἀμφότερα, καὶ ἕνα λόγον ἐξ ἀμφοτέρων τέλειον ἀποδοτέον.*

[2]) De princip. III, 2, 2. p. 139: In bonis rebus humanum propositum solum per se ipsum imperfectum ad consummationem boni: adjutorio namque divino ad perfecta quaeque perducitur.

der freie Wille das Gute, und die Gnade vollendet das Begonnene. Diese Grundbestimmung über das Verhältniß der Gnade zur Freiheit wird von Origenes auf verschiedene Weise motivirt. Zu Ps. 126, 1: Wenn der Herr das Haus nicht baut, so bauen die Bauleute vergeblich; und wenn der Herr die Stadt nicht bewacht, so bewachen die Wächter sie umsonst, macht er folgende Commentation: Außer unserm freien Willen also ist noch die Kraft Gottes, welche den Bauenden im Bau unterstützt, daran Antheil nimmt, mit ihm baut, da er für sich denselben nicht vollenden kann. Gerade so ist auch das sittlich Gute der vernünftigen Creatur gemischt aus ihrem eigenen freien Willen und der Kraft Gottes, welche sich mit dem verbindet, der das Gute wählt. Es bedarf also unser freier Wille der Gnade nicht blos, um gut zu werden, sondern auch um gut zu bleiben [1]. Deutlicher tritt dieser Gedanke hervor in der Erklärung von Röm. 9, 16: Es kömmt nicht auf das Wollen und Laufen, sondern das Erbarmen Gottes an. Ps. 126, 1 sei nicht so zu verstehen, als ob der Bauende Nichts thue und der Herr allein baue; sondern der Mensch wende so viele Sorgfalt und Mühe an, als an ihm liege, Gott aber beseitige alle Hindernisse, und führe so das Werk zur Vollendung; er gebe also den Erfolg. Eben deßhalb nun verlange es die Frömmigkeit und Religiosität, daß der Mensch nicht sich, sondern Gott, den größten Antheil zuschreibe. Denn der Antheil des Menschen sei für sich Nichts: nicht als ob der Mensch Nichts, und Gott Alles thue, son-

[1] In Ps. IV, p. 571: *τὸ τοῦ λογικοῦ ἀγαθὸν μικτόν ἐςιν, ἔκ τε τῆς προαιρέσεως αὐτοῦ, καὶ τῆς συμπνεούσης θείας δυνάμεως τῷ τὰ κάλλιςα προελομένῳ.*

dern im Vergleich zu Gott, der dem guten Werke Gedeihen, Fortgang und Erfolg gebe, sei er Nichts. Der Sinn dieser Stelle sei demnach kein anderer, als wie er auch in 1 Cor. 3, 6 enthalten sei. Also weder wer laufe sei Etwas, noch wer wolle, sondern Gott, der den Erfolg gebe. Denn diejenigen, welche wollen und laufen, seien jene, die pflanzen und begießen; von denjenigen aber, die pflanzen und begießen, sage der Apostel, daß sie Nichts seien; nicht als ob sie gar Nichts thuen, sondern Nichts seien sie nur im Vergleich zu Gott, der die Hauptsache bewirke, nämlich das Wachsthum oder den Erfolg [1]). Weil also der Apostel wußte, daß unser Wille zur Erwerbung des Guten viel weniger als die Kraft Gottes beitrage, sagte er: non esse volentis, neque currentis, sed Dei miserentis; nicht als ob Gott sich des Menschen erbarme, ohne daß dieser wolle und laufe, sondern weil das Wollen und Laufen im Vergleiche zum Erbarmen Gottes Nichts sei. Daher müsse man das Gute viel mehr dem Erbarmen Gottes als dem menschlichen Wollen und Laufen zuschreiben [2]). An einem andern Orte wird der Sinn derselben Worte mit Bezug auf Ps. 126, 1 also festgestellt: Das menschliche Wollen genüge für sich zur Erreichung des Zieles nicht. Die Vollendung werde nur durch den Beistand Gottes erreicht [3]).

---

1) In Roman. VII, 16. p. 614.

2) In Ps. IV, p. 571.

3) De princip. III, 1, 18. p. 130. 131: οὐκ ἄρκει τὸ ἀνθρώπινον θέλειν πρὸς τὸ τυχεῖν τοῦ τέλους, οὐδὲ τὸ τῶν οἱονεὶ ἀθλητῶν τρέχειν πρὸς τὸ λαβεῖν τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· θεοῦ γὰρ συμπαριστομένου ταῦτα ἀνύεται, . . . ἡ ἡμετέρα τελείωσις οὐχὶ μηδὲν ἡμῶν πραξάντων γίνεται, οὐ μὴν ἀφ᾽ ἡμῶν ἀπαρτίζεται, ἀλλὰ θεὸς τὸ πολὺ ταύτης ἐνεργεῖ.

Wenn ferner die Schrift lehre, Gott nehme den Menschen das steinerne Herz und gebe ihnen ein fleischernes (Ezech. 11, 19), so sei damit nicht gesagt, daß es nicht in der Macht des Menschen stehe, die Bosheit oder das verhärtete Herz abzulegen, sondern nur in Gottes, noch auch, daß das fleischerne Herz, d. i. ein den göttlichen Geboten gehorsames, ganz und allein Werk der Gnade sei, sondern dies, daß Gott nur denjenigen das verhärtete Herz nehme, und ein fleischernes dafür gebe, welche mit Bereitwilligkeit sich ihm nahen, jenen aber nicht, welche nicht wollen, so wie auch nur jene Kranken geheilt werden, welche geheilt sein wollen. Der Glaube und die Bitte, geheilt zu werden, sei Werk des Kranken; die wirkliche Heilung aber Sache des Erlösers. Diese trete daher nur ein, wo zuvor jene sei [1]. Eben so wenig sei Röm. 9, 18 in dem Sinne zu verstehen, als ob von vorne herein der eine Mensch durch den Willen Gottes von Natur schon gut, der andere böse sei; diese Annahme widerspreche der Stelle selbst; denn dann bedürfe es ja einer Verstockung oder einer Erbarmung gar nicht mehr. Der Eintritt von beiden hänge vielmehr ab von der freiwilligen Empfänglichkeit, also von dem Verhalten des Menschen zur göttlichen Gnade; wer sein Herz der Gnade hartnäckig verschließe, werde verstockt; wer es dagegen bereitwillig ihr öffne, erlange das Erbarmen Gottes. Die entgegengesetzte Wirkung einer und derselben göttlichen Ursache habe also nicht in dieser, sondern in dem entgegengesetzten Verhalten des Menschen zu ihr ihren Grund. Zur Verdeutlichung weist Origenes auf verwandte Erscheinungen auf dem physischen Gebiete hin. Auf dem einen

---

[1] De princip. III, 1, 15. p. 123—125.

Felde bringe der Regen Disteln und Dornen, auf dem andern Früchte hervor; beides wäre nicht geschehen, wenn es nicht geregnet hätte; insoferne habe der Regen beides Entgegengesetztes hervorgerufen; aber der eigentliche Grund liege in der verschiedenen Beschaffenheit des Bodens; dort war er uncultivirt, und darum brachte er Disteln hervor; hier bebaut und deßhalb brachte er gute Früchte. Ebenso habe die Sonne verschiedene Wirkung; das Wachs mache sie weich, den Koth hart. Die bei Pharao eingetretene Verstockung war daher keine ursprünglich beabsichtigte, sie trat dem Erfolge nach ein [1]).

Dieselbe Bestimmung findet Origenes auch in Röm. 7, 15: Ich thue nicht, was ich will, sondern was ich hasse thue ich. Damit lehre der Apostel nämlich, daß auch der an die Sünde verkaufte Mensch der Sünde eine kurze Zeit Widerstand zu leisten sich vornehme, nämlich auf Antrieb des natürlichen Gesetzes, aber er werde von den Sünden besiegt und wider seinen Willen unterdrückt. Der Mensch sei also nicht ganz ferne vom Guten, sondern er fange an mit dem Vorsatze und Willen, es zu erwerben, aber er könne es noch nicht im Werke erreichen. In denjenigen nämlich, welche die Anfänge ihrer Bekehrung haben, sei eine solche Schwachheit, daß, wenn einer das Gute sogleich thun wolle, doch nicht sogleich seinem Willen der Erfolg oder das Werk folge. Letzteres geschehe aber durch

[1]) De princip. III, 1, 8—15. p. 114 sqq. Vgl. Comment. in Exod. p. 111. In illud: Induravit Dominus cor Pharaonis. Daselbst faßt er die Verstockung vom pädagogischen Gesichtspunkte auf; Gott wollte dadurch die Sünde in Pharao recht zum Vorscheine bringen, damit dieser sich um so eher davon abwende. In Rom. VII, 16. p. 615.

die Gnade; von diesem Widerspruche, d. h. von der ihn verursachenden Sünde, die den Tod in ihrem Gefolge habe, befreie nur die Gnade in Christo [1].

Also der Wille für sich beginnt das Gute, dazu tritt dann die vollendende Gnade. Unser Werk ist das Gute, soferne der Wille es begonnen; und Werk der Gnade ist dasselbe, weil sie es vollendet hat. Und unser Gebet um die Gnade ist sonach die Bitte zu Gott um Vollendung des vom Willen begonnenen Werkes [2].

Näher wird diese Vollendung dem heil. Geiste zugeschrieben, da sich in ihm das Mysterium der Trinität vollendet [3].

---

1) In Rom. VI, 9. p. 584. 585: Quod vero (Apostolus) dicit: Non enim quod volo ago; sed quod odi, illud facio, ostendit quod licet carnalis sit, et sub peccato venundatus qui haec loquitur, tamen etiam resistere aliquantulum vitiis conetur, legis scilicet naturalis instinctu, sed vincatur a vitiis et opprimatur invitus. Zu 7, 17. 18 wird bemerkt: Nondum enim in eo Christus inhabitat, neque corpus ejus templum Dei est. Verumtamen non usquequaque hic, cujus persona proponitur, alienus est a bonis, sed proposito quidam et voluntate coepit bona requirere, nondum tamen potest bona rebus et operibus obtinere. Est enim talis quaedam infirmitas in his qui initia conversionis accipiunt, ut cum velit quis statim facere omne quod bonum est, non statim voluntatem sequatur effectus. . . . Interior homo h. e. voluntas et propositum quo initium accepit converti ad Dominum, legi Dei consentit, et delectatur in ea. Sed, ut superius diximus, non statim ut voluntatem quis habuerit converti ad bona, etiam usus boni operis subsecutus est.

2) De orat. n. 24. p. 237: *ἐπινοήσας ἑαυτὸν δεόμενον θεοῦ τοῦ τελειοῦντος, καλεῖ παρ' ἑαυτὸν τὸν τῶν προειρημένων κυρίως χορηγόν.*

3) In Jos. hom. III, 2. p. 403: Quamvis enim per Dominum et salvatorem poenitentia praedicetur, et conversio a malis ad bona, et detur omnibus credentibus remissio peccatorum,

Diese Anschauung harmonirt zunächst ganz mit den übrigen Lehren des Origenes, sie anerkennt neben der Freiheit des Menschen die Nothwendigkeit der Gnade. Doch fällt das Mißliche derselben sogleich in die Augen. Ist nämlich dies das Verhältniß der Gnade zum freien Willen, daß letzterer das gute Werk beginnt, erstere aber es vollendet, so fängt der Wille allein und für sich an, und die das Gute zur Vollendung führende Gnade wird nach Verdienst oder zum Lohne ertheilt. Dies scheinen auch viele Stellen zu bestätigen, die da sagen, der Mensch müsse die Gnade verdienen; er empfange die Taufgnade nur, wenn er sich zuvor derselben würdig gemacht habe [1].

Also in dem Grade, als der Wille sich für die Gnade empfänglich oder derselben würdig zeigt, empfängt er sie auch. Das Maaß der zu ertheilenden Gnade ist bestimmt

---

et omnia quae ad perfectionem decadae videntur tendere, compleantur, tamen perfectio et summa cunctorum bonorum in eo consistit, si post haec omnia sancti Spiritus quis gratiam mereatur accipere. Alioqui nihil in eo perfectum putabitur, cui sanctus Spiritus deest, per quem mysterium beatae Trinitatis impletur.

[1]) In Levit. hom. VI, 3. p. 216: Sed et vos, qui sacrum baptisma desideratis accipere, et gratiam spiritus promereri, prius debetis ex lege purgari, prius debetis audito verbo Dei, vitiorum germina resecare, et mores barbaros ferosque componere, ut mansuetudine et humilitate suscepta, possitis etiam gratiam sancti Spiritus capere. Sic enim dicit Dominus per Prophetam (Jes. 66, 2): Super quem requiescam, nisi super humilem, et quietum, et trementem sermones meos? Si humilis non fueris et quietus, non potest inhabitare in te gratia Spiritus sancti, si non cum tremore suscipis verba divina. Superbam namque et contumacem animam et fictam refugit Spiritus sanctus. In Matth. homil. XXI. p. 957. In Jos. homil. III, 2. p. 403.

durch das Maaß des Wollens; die Gnade richtet sich daher stets nach der Empfänglichkeit für sie. Es kann daher dem Willen auf seiner untersten Stufe nicht die Gnade ertheilt werden, die ihm erst auf einem höheren Stadium seiner sittlichen Entwicklung zukommen kann; sie würde ihn sonst überwältigen und die Verdienstlichkeit seines Wirkens aufheben, indem sie in ihm mehr wirken würde, als er mit ihr zu wirken vermag. Daher wird immer nur eine Gnade für ein einzelnes gutes Werk ertheilt, wie sie im Verhältniß zur Willenskraft steht [1]). Wenn nun der Wille mit der Gnade und durch sie wirkt, und er sie nicht vernachlässigt, in welchem Falle er sie verlieren würde, so macht er sich einer höheren Gnade würdig und empfängt auch eine höhere, als er auf der vorigen Stufe empfänglich und würdig gewesen war: es vervielfältigt, potenzirt sich die Gnade immer zur Belohnung für das gute Werk, das der Wille, aber nicht für sich allein, nicht ohne die Gnade, sondern nur mit ihr und durch sie gewirkt hat [2]). Mit Ausnahme

---

[1]) In Rom. V, 3. p. 556: De abundantia gratiae et dono justitiae sciendum est quia ad istud regnum, quod diximus, praeparari per bellum, non venit aliquis qui unam gratiam solum consecutus est, hoc est, qui in uno aliquo opere placuerit; sed abundantia gratiae ab eo requiritur, secundum eum qui dicit: Abundantius autem quam omnes illi laboravi: non autem ego, sed gratia Dei mecum (1 Cor. 15, 10). Similia quaeque etiam his quos imbuit precatur, cum dicit: Gratia vobis et pax multiplicetur (1 Petr. 1, 2). Multiplicatur ergo gratia et abundat, si et sermo noster semper in gratia sale sit conditus, et opus nostrum cum gratia humilitatis et simplicitatis fiat et omnia quae agimus ad gloriam Dei agamus.

[2]) In Rom. VIII, 7. p. 630. 631: Qui per gratiam justificatur, . . . observare debet ne accepta gratia inanis fiat in eo, sicut et Paulus dicit: quia gratia ejus in me inanis non fuit,

der untersten Stufe hat sich also der Mensch nicht für sich erst der Gnade würdig gemacht, sondern er ist es geworden durch die Gnade. Aber selbst für das auf der untersten Stufe vollbrachte erste gute Werk hat der Wille die Gnade eigentlich nicht verdient, oder als Lohn erhalten. Denn das menschliche Wollen für sich ist höchst unvollkommen und kann Nichts wahrhaft Gutes wirken; es verlangt mit Nothwendigkeit die Gnade, und erst mit ihr und durch sie wirkt der Wille verdienstlich. Auf diesem ersten Stadium setzt die Gnade die Bereitwilligkeit des Menschen, d. i. das freie Wollen nur im Gegensatze zum Nichtwollen voraus; der Mensch muß die Gnade wollen, weil, wenn er sie nicht wollte, und im Widerspruche mit ihrem Wesen und Zwecke fortfahren würde zu sündigen, sie nicht in ihm wirken könnte, da sie nicht mit Nothwendigkeit, d. h. mit Aufhebung des freien Willens wirkt. Man hat also das der Gnade vorausgehende menschliche Wollen und Wirken nicht als ein für sich bestehendes erstes rein menschliches gutes Werk zu halten, zu dem die Gnade als Lohn erst hinzukäme; sondern erst durch die Gnade wird das Werk ein gutes. Was

---

sed amplius quam omnes illi laboravi (1 Cor. 15, 10). Et iterum addit tamquam memor gratiae: Non ego, inquit, sed gratia Dei mecum. Non facit ergo inanem gratiam ille qui digna ei opera subjungit, et gratiae Dei non exsistit ingratus. Qui enim post consecutam gratiam peccat, ingratus fit ei qui praestitit gratiam. Si autem non inanem feceris gratiam, multiplicabitur tibi gratia, et tanquam mercedem boni operis gratiarum multitudinem consequeris, sicut et ipse scribit, et Petrus in epistola sua dicit: Gratia vobis et pax multiplicatur in recognitione Dei (2 Petr. 1, 2): et iterum alibi: Ut boni dispensatores multiplicis gratiae Dei (1 Petr. 4, 10).

Origenes vom Menschen verlangt, ist nur dies, daß er eine Sehnsucht, ein Verlangen nach der Gnade habe, wenn er sie empfangen will [1].

Das Verhältniß der Gnade zum freien Willen wäre demnach dieses: Die Gnade hat auf allen Stadien des sittlichen Processes den freien Willen zur Voraussetzung und zwar so, daß ihr Maaß sich nach dem Grade der Würdigkeit oder freiwilligen Empfänglichkeit desselben richtet; aber auf jeder Stufe ist das Verdienst einer höheren Gnade nicht durch den freien Willen allein, sondern nur durch die Hilfe der Gnade erworben; für jede folgende höhere Gnade wird der Mensch durch die Gnade würdig gemacht. Alles wahrhaft verdienstliche Wirken ist also bedingt durch die Gnade, auf sie ist das ganze religiöse Sein und Leben des Menschen gebaut. Wie die Gnade die Freiheit, so hat noch weit mehr die Freiheit die Gnade zur Voraussetzung. Schon auf diesem Punkte der Betrachtung läßt sich einsehen, daß nach Origenes der subjective Heilsproceß auf der durchgängigen Wechselwirkung der Gnade und Freiheit beruht [2].

Um diese Einsicht jedoch noch klarer zu machen, gehen

---

1) In Joann. t. XIII, 1. p. 213: *δός μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ* (Joh. 4, 10). *τάχα γὰρ δόγμα τί ἐστι, μηδένα λαμβάνειν θείαν δωρεὰν τῶν μὴ αἰτούντων αὐτήν.*

2) Diese ganze Anschauung über die Mehrung der Gnade hängt indessen auf's engste zusammen mit jener über die Rechtfertigung, wornach dieselbe nicht in einem und demselben Momente schlechthin vollzogen und abgeschlossen, sondern einem successiven Processe unterworfen ist, so daß ein Fortschritt stattfindet. Vergl. in Rom. V, 8. p. 562. 563 und hiemit in Levit. homil. VIII, 7. p. 232, wo es heißt: Quae (sc. ulcera) si forte per fidei gratiam et remissionem curata sunt peccatorum, et sana est facta anima, residet tamen cicatrix.

wir einen Schritt weiter. Nach Origenes nämlich ist es der Glaube, durch den der Mensch sich das objective Heil in Christo zueignet; der Glaube ist es also, der im Subjecte den Heilsproceß beginnt [1]). Die Heilswerke, d. h. die wahrhaft guten Werke haben daher den Glauben zur nothwendigen Voraussetzung; aus ihm entstehen erst die guten Werke, er ist die Wurzel der Gerechtigkeit; nicht aber verhält es sich umgekehrt, so daß aus den (selbsteigenen) Werken erst die Wurzel der Gerechtigkeit erwüchse [2]).

---

[1]) In Roman. IV, 11. p. 541: Ex quo (sc. Rom. 5, 9) ostendit (Apostolus), quod neque fides nostra sine Christi sanguine, neque sanguis Christi nos sine fide nostra justificat; ex utroque tamen multo magis sanguis Christi nos quam fides nostra justificat. — In Reg. I, 5. p. 484: Gratia nobis per fidem conjungitur, sicut et Apostolus dicit: Gratia salvi facti estis per fidem. Eph. 2, 8.

[2]) In Rom. IV, 1. p. 523: Initium justificari a Deo, fides est, quae credit in justificantem. Et haec fides cum justificata fuerit, tamquam radix imbre suscepto haeret in animae solo ut cum per legem Dei excoli coeperit, surgent in ea rami qui fructus operum ferant. Non ergo ex operibus radix justitiae, sed ex radice justitiae fructus operum crescit, illa scilicet radice justitiae, qua Deus accepto fert justitiam sine operibus. — In Lib. Regnor. hom. I, 5. p. 484: Fenenna interpretatur conversio, Anna autem interpretatur gratia. Unusquisque ergo nostrum qui vult effici possessio Dei, istas sibi duas jungat uxores, et cum ipsis sibi nuptias celebret. Primam sibi jungat, quae nobilior est et generosior, gratiam. Haec nobis per fidem prima conjungitur, sicut et Apostolus dicit: Gratia salvi facti estis per fidem (Eph. 2, 8). Secundae vero conjungatur Fenennae, i. e. conversioni: quia post gratiam credulitatis emendatio fit morum et vitae conversio. Sed cum iste sit ordo nuptiarum, alius ordo procreationis efficitur. Prima namque nobis parit filios Fenenna, quia primos fructus de conversione proferimus, et prima justitiae germina de actibus et

Der Glaube ist sonach das unterste, erste Stadium im Heilsprocesse. Da nun Origenes auch den Glauben zur Gnade in dasselbe Verhältniß setzt, wie die Werke, so kann der Vorwurf, Origenes lasse der Gnade den freien Willen vorausgehen, ihre Ertheilung sei also abhängig und bedingt durch den Willen, sich nicht auf die guten Werke, weil sie ja erst auf den Glauben folgen, und also auch die Gnade voraussetzen, sondern nur auf den Glauben beziehen. Die Frage also, wie Origenes die Gnade zur Freiheit in Beziehung auf den Glauben bestimme, ist eine entscheidende; von ihrer Beantwortung hängt es ab, ob er in genanntem Punkte semipelagianisch gedacht habe, und insoferne auch ein Vorläufer des Semipelagianismus sei.

Origenes unterscheidet am Glauben zwei Seiten, den Glauben, wie er Sache des Menschen, und wie er Werk der Gnade ist; jenes ist die fides, quae est in s. a nobis, dieses die fides, quae a Deo per gra-

---

operibus procreamus. Primum namque justitiae opus est converti a peccatis: quia nisi ante convertamur et declinemus a malo, nec de Anna effici patres, nec de gratia poterimus filios generare. Videamus ergo nunc uniuscujuscunque differentias. Filios habet Fenenna, sed qui non assistunt Deo. Neque enim tales esse possunt filii conversionis ut assistant et adhaereant Deo. Nec tamen inanes et penitus alieni sunt a rebus Dei. Accipiunt namque partes de sacrificiis divinis et edunt de hostiis Dei. Unusquisque ergo nostrum primo convertitur a peccato, et ex conversione generat opera justitiae. Postea vero excitata in nobis Anna per zelum et aemulationem boni, precem fundit ad Deum, ut et ipsa filios generat. Quales ergo Anna, quae est gratia, filios generat? Qui assideant Deo. Gratia enim et veritas per Jesum Christum facta est. (Joann. 1, 17.) Hic ergo est filius gratiae, qui Deo vacat et verbo Dei.

tiam datur. Der Glaube, wie er nur im Menschen ist, ist ein natürlicher, als solcher aber schwach, schwankend, und unvollkommen; für sich wirkt er daher Nichts und ist er auch von keinem Werthe; vollkommen und wirksam wird er erst, wenn die Gnade ihn, also das Natürliche durchdringt und über sich selbst erhebt. Daher die Gnade des Glaubens schlechthin nothwendig ist [1]). Das Verhältniß beider zu einander aber ist, daß die fides ex Deo die fides a nobis zur Voraussetzung hat. Was daher der Mensch durch Schöpfung von Natur besitzt, muß er zuerst entfalten, erst dann empfängt er die Gnade des Glaubens; zuerst muß er seinen Glauben Gott darbringen, worauf Gott ihm durch Gnade denselben befestigt und vollkommen macht. Das Maaß der Gnade richtet sich aber nach dem

---

1) In Rom. IX, 3. p. 648. Mit Rücksicht auf Röm. 12, 6 und 1 Cor. 12, 7. 11 sagt er: Unde mihi videtur tres capiendae gratiae modos dicere, ut ex nobis in eo agi aliquid ostendat, plurimum tamen in Dei largitione consistere. Ponit ergo et mensuram fidei esse, per quam quis gratiam capit: ponit et ad id quod expedit dari; et Spiritum dividere prout vult. Ut ergo tanta in nobis fides inveniatur, quanta possit sublimiorem gratiam promereri, nostri operis videtur et studii: ut autem ad id detur quod expedit, et utile sit accipienti, Dei judicium est; vel omnino si dari velit, in ipso est. — Weiter unten heißt es sodann: Quod autem dixit, secundum rationem vel mensuram fidei, puto jam plene in superioribus expositum quae sit fides quae a nobis requiratur, et quae sit quae a Deo per gratiam datur secundum hoc quod idem Apostolus dicit: Alii fides in eodem Spiritu; et item ubi Apostoli ad Dominum dicunt: Auge nobis fidem (Luc. 17, 5): quod fides quidem quae speret et credat, et absque ulla dubitatione confidat, in nobis est: ratio vero fidei ipsius et scientiae et perfectus eorum quae credimus intellectus, donatur a Deo.

Maaße des menschlichen Glaubens [1]). Geht nun freilich der Glaube, so weit er Sache des Menschen ist, dem Glauben, wie er Werk der göttlichen Gnade ist, voraus, und macht der Mensch sich der letzteren erst würdig, so wird die fides per gratiam doch nicht als eigentliches Verdienst, oder als Lohn ertheilt; denn der Lohn ist eine res debiti, die Gnade aber ist ein beneficium benevolentiae. Der Glaube ist also eine Gnade, weil er erst durch die Gnade ein vollkommener ist [2]). Voraus läßt Origenes aber die fides, quae

---

[1]) In Matth. (tract. XXXIII) n. 69. p. 886: Fidem habenti quae est ex nobis, dabitur gratia fidei quae est per spiritum fidei et abundabit: et quidquid habuerit quis ex naturali creatione, cum exercuerit eum, accipit ad ipsum et ex gratia Dei, ut abundet et firmior sit in eo ipso quod habet. Non enim de sapientia sola, sed de omni virtute intelligendum est nobis quod ait Salomon: Et si fuerit quis perfectus inter filios hominum, si abfuerit ab illo sapientia tua, in nihilum reputabitur (Sap. 9, 6). Sic et qui perfectus fuerit in castitate, aut in justitia, aut in veritate aut pietate, non fuerit autem ei aut castitas, aut justitia, aut virtus, aut pietas quae venit ex gratia Dei, in nihilum reputatur hujusmodi homo. Propterea si volumus ut detur nobis virtus perfectior, et abundet in nobis, quod perfectum est inter homines per diligentiam omnimodo acquiramus: et postquam acquisierimus, quasi intelligentes quoniam in nihilum haec reputantur sine gratia Dei, humiliemus nosmetipsos sub manu valida Dei, et oremus sine ira et disceptatione levantes puras manus (1 Petr. 5, 6. 1 Tim. 2, 8), ut omnium bonorum quae sunt in nobis perfectio detur ex Deo, et faciat nos perfectos et acceptabiles Deo quasi filios Dei.

[2]) In Rom. IV, 5. p. 528: In praesenti loco (Rom. 4, 16. 17) ostendere volens Deum haereditatem promissio nunc non ex debito, sed per gratiam dare, dicit quia haereditas a Deo his qui credunt, non ex mercedis debito, sed fidei munere concedatur sicut enim (ut exempli causa dixerim) hoc quod subsistimus non potest intelligi quasi ex operis nostri mercede sub-

ex nobis est, offenbar deßhalb gehen, weil im Menschen sonst keine Empfänglichkeit für die fides, quae ex Deo est wäre, es somit zum Glauben gar nicht kommen könnte. Damit ist klar, was Origenes eigentlich sagen will, wenn er häufig erklärt, der Mensch müsse zuerst glauben und so die Gnade von Gott verdienen, — offenbar dies und sonst Nichts, der Mensch müsse durch eigenen freien Willen sich empfänglich machen für die Gnade, weil ohne dies letztere nicht wirken könne; er dürfe die Gnade nicht nicht wollen; er dürfe sein Herz gegen die Gnade nicht absperren; denn sie wirke nicht ohne den freien Willen, d. h. nicht mit Nothwendigkeit. Man darf also unter der fides, quae ex

---

sistamus, sed evidenter Dei munus est quod sumus, et gratia conditoris, qui esse nos voluit: ita et si haereditatem promissionum Dei capiamus, divinae gratiae est, non alicujus debiti aut operis merces. Quod si forte videatur hoc ipsum quod dicitur ex fide, non esse gratis, quippe si offerenda sit fides prius ab homine, et ita a Deo gratia promerenda: audi quomodo in aliis etiam de hoc idem Apostolus docet. Etenim ubi enumerat dona Spiritus, quae dicit secundum mensuram fidei credentibus dari, ibi inter caetera etiam donum fidei asserit per Spiritum sanctum tribui. Post multa namque ita etiam de hoc dicit: Alii fides in eodem Spiritu (1 Cor. 12, 9), ut ostendat quia etiam fides per gratiam datur. Sed et alibi idem Apostolus docet dicens: Quia a Deo vobis datum est non solum ut credatis in Christum, sed etiam ut patiamini pro illo (Phil. 1, 29). Invenis hoc et in Evangeliis designari, ubi Apostoli intelligentes quod ea quae ex homine est fides, non potest esse perfecta, nisi addita fuerit etiam ea quae ex Deo est, dicunt ad Salvatorem: Auge nobis fidem (Luc. 17, 5). Ex quibus omnibus apertissime comprobatur quod hic dicit Apostolus: Ideo ex fide, ut secundum gratiam firma sit promissio (Rom. 4, 6): quia etiam fides ipsa qua credere videmur Deo, dono in nobis gratiae confirmatur.

nobis est, weder den eigentlichen, ganzen und vollen Glauben verstehen — dieser kömmt dem Menschen erst durch die fides, quae ex Deo est zu —, noch sie als die erste Hälfte des Glaubens betrachten; denn sie besteht für sich gar nicht, sondern ist immer in und mit der fides quae ex Deo; denn wo jene ist, ist diese alsbald. Im wirksamen und vollkommenen Glauben ist also stets Göttliches und Menschliches zusammen und jenes ist das Prius nur insofern, als die Gnade des Glaubens dem Subjecte gar nicht gegeben werden kann, wenn es nicht glauben will; es muß zuerst glauben wollen, wenn es die Gnade des Glaubens will. Auch sonst bestreitet Origenes, daß die Gnade verdient werden könne, indem er geradezu sagt, sie hänge nicht von unserm freien Willen ab [1]. Ja er ist gegen diese Vorstellung von einem Verdienste des Guten so sehr eingenommen, daß er sie nur auf die Sünde bezogen wissen will [2].

---

[1]) In Ps. IV, p. 571: *τὸ τοῦ λογικοῦ ἀγαθὸν μικτόν ἐστιν, ἔκ τε τῆς προαιρέσεως αὐτοῦ, καὶ τῆς συμπνεούσης θείας δυνάμεως τῷ τὰ κάλλιστα προελομένῳ· οὐ μόνον τοίνυν εἰς τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν γενέσθαι, χρεία καὶ τῆς προαιρέσεως τῆς ἡμετέρας καὶ τῆς θείας συμπνοίας, ἥτις ἐστὶν ὡς πρὸς ἡμᾶς ἀπροαίρετος· ἀλλὰ καὶ εἰς τὸ γενόμενον καλὸν καὶ ἀγαθὸν διαμεῖναι ἐν τῇ ἀρετῇ.* Die lateinische Uebersetzung hat . . . divina ope conspirante, quae quantum ad nos arbitraria non est. Besser übersetzt de la Rue: opus est . . . divina ope conspirante quae, quantum ad nos attinet, extra liberum arbitrium est, sive, ex libero arbitrio nostro non pendet. Anmerkung n. 12 in den Origeniana des Huet lib. II. q. VII. p. 195 im 4. Bd. der Werke des Origenes.

[2]) In Rom. IV, 1. p. 522. Zu Röm. 4, 4. 5 bemerkt er: Videtur ostendere quasi in fide quidem gratia sit justificantis, in opere vero justitia retribuentis. Sed ego cum considero sermonis eminentiam, qua dicit operanti secundum debitum reddi,

Würde Origenes auch nur bei diesen Bestimmungen stehen geblieben sein, so könnte man ihn nicht des Semipelagianismus zeihen. Wie man nämlich sieht, hat er die Bethätigung des freien Willens auf den allerersten Anfang und hiemit so weit zurückgeführt, als ihm vom sittlichen Standpunkte möglich schien, ohne den Willen in seiner Freiheit selber aufzuheben; erscheint nun freilich die Gnade dem anfangenden Willen gegenüber als zweiter Factor des Guten, so kömmt ihm doch nicht in den Sinn, die Absolutheit der Gnade zu leugnen und sie als relative zu prädiciren, sie ist vielmehr ihrem wahren Wesen nach anerkannt.

Origenes ist aber bis zur formell richtigen Bestimmung fortgeschritten, indem er den Glauben selbst in seinem Anfange als ein Werk der Gnade bezeichnet. Zu Job 22, 2: Ist es nicht der Herr, der lehrt, gibt er folgende Erklärung: Dies ist ein gesundes Dogma, daß der wahre Lehrer der Tugend nicht ein Mensch sein kann; denn wer den Menschen die Wissenschaft lehrt (Ps. 93, 10), ist kein anderer als Gott. Es lehrt aber Gott dadurch, daß er die Seele seines Schülers erleuchtet und mit dem wahren Lichte, seinem Worte, erhellt. Wenn uns also die Menschen, welche die Lehrgabe empfangen haben, nicht lehren, so ist es Gott, der uns durch sie lehrt. Ja selbst dies ist durch die

---

vix mihi suadeo quod possit ullum opus esse, quod ex debito remunerationem Dei deposcat, cum etiam hoc ipsum quod agere aliquid possumus, vel cogitare, vel proloqui, ipsius dono et largitione faciamus. Quod ergo erit debitum illius, cujus erga nos foenus praecessit? Et ideo videndum magis est ne forte quod dixit: Ei autem qui operatur, merces secundum debitum reputabitur, sinistri magis *operis* intelligendum sit debitum.

göttliche Gnade, daß wir die göttlichen Lehren verstehen und unsere Herzen zur Annahme derselben öffnen [1]). Mag einer auch die äußere Gelegenheit haben, das Wort des Herrn zu hören, so hört (d. i. versteht) er es doch nicht, wenn nicht zuvor das Wort, der Sohn Gottes, ihm, dem Tauben, zuruft: öffne dich, und den Verband, die Ursache der Taubheit, wegnimmt [2]). Zu Joh. 8, 46 wird von ihm bemerkt: Wir glauben nicht, weil wir nicht einsehen, daß das, was der Herr sagt, Wahrheit sei. Dies sehen wir aber nicht ein, weil unser Auge, das von Natur die Kraft hat, die Wahrheit zu schauen, noch nicht rein ist; und da wir solche sind, sind wir nicht aus Gott. Sind wir aber nicht aus Gott, so sind auch die Augen, welche die natürliche Fähigkeit haben, die Wahrheit zu schauen, noch nicht rein, weil sie verhüllt, verfinstert und von der Sünde getrübt worden sind. . . . Bitten wir daher den Arzt des Geistesauges, daß er mit seiner Weisheit und Menschenfreundlichkeit alles thue, um unsere in Folge der Sünde mit Schmach bedeckte Augen (Jer. 3, 25) zu öffnen. Denn er wird uns, wenn wir die Ursache, warum wir noch nicht glauben, bekennen, erhören und uns als Kranke und des Arztes Bedürftige mit seiner Hilfe unterstützen, damit wir die Gnadengabe des Glaubens em-

---

1) Selecta in Job. p. 503: *καὶ αὐτὸ δὲ τὸ συνιέναι καὶ διανοιχθῆναι τὰς καρδίας ἡμῶν εἰς τὴν τῶν θείων μαθημάτων παραδοχὴν, κατὰ τὴν θείαν γίνεται χάριν.*

2) In Joann. tom. XX, 18. p. 332: *ἐπεὶ καὶ ὅσον μὲν οὐδέπω λάθη τις τὰς ἀκοὰς ἀπὸ τοῦ λόγου τοῦ λέγοντος τῷ κωφῷ, Διανοίχθητι* (Marc. 7, 34), *οὐ δύναται ἀκούειν· ἐπὰν δὲ λυθῇ ὁ αἴτιος τῆς κωφότητος σύνδεσμος, τότε ἀκούειν τις οἷος ἔσται τοῦ Ἰησοῦ, ὅτε καὶ γινώσκειν δύναται αὐτοῦ τὴν λαλιάν.*

pfangen [1]). Macht darnach die Gnade den Geist für die Annahme der Glaubenswahrheiten empfänglich, und bereitet sie das Herz dazu, so ist sie offenbar als zuvorkommende anerkannt.

Hiemit ist die Anschauung des Origenes über das Verhältniß von Gnade und Freiheit auf ihren höchsten Punkt geführt, und es ist in Wirklichkeit begriffen, daß das Heilswerk in seinem ganzen Verlaufe, von seinem ersten Anfange bis zur Vollendung auf der Gnade ruhe; zugleich ist aber auch die Nichtigkeit des Vorwurfes erkannt, Origenes habe bezüglich des genannten Verhältnisses semipelagianisch gedacht und sei der eigentliche Präformator des Semipelagianismus. Es ist zwar nicht zu leugnen, und man braucht es nicht zu verschweigen, daß manche Stellen diesen Verdacht nahe legen. So wenn er sagt: Alle Creatur wird heilig genannt, weil sie entweder durch Würdigung des heil. Geistes oder mit Rücksicht auf ihre Verdienste geheiligt worden sei [2]). So sehr nun aber in dieser Stelle der Gegensatz einer Heiligung ohne und nach Verdiensten zu

---

[1]) Ibid. n. 26. p. 349. Vergl. auch contra Cels. III, 39. 40. p. 472. 473. Die Nothwendigkeit der erleuchtenden Gnade lehrt Origenes an so zahlreichen Stellen, daß es der namentlichen Anführung solcher nicht bedarf.

[2]) In Num. hom. XI, 8. p. 310: De sacrificiis aliquoties apud memetipsum ista percurrens quaesivi: quaenam essent sanctificata sancta, et videtur mihi quasi ad distinctionem eorum quae non sanctificata sancta sunt, hic sanctificata sancta dixisse. Puto ergo quod sanctus spiritus ita sanctus sit, ut non sit sanctificatus. Non enim ei extrinsecus et aliunde accessit sanctificatio, quae ante non fuerat, sed semper fuit sanctus, nec initium sanctitas ejus accepit. Similique modo de Patre et Filio intelligendum est. Sola enim Trinitatis substantia est, quae non extrinsecus accepta sanctificatione, sed sui natura sit sancta. Omnis vero creatura vel dignatione sancti Spiritus vel

liegen scheint, so läßt sich dieselbe doch nicht geradezu für die Anklage des Semipelagianismus verwenden. Sie besagt nämlich, dem Menschen komme die Heiligkeit nicht substantiell zu wie dem heil. Geiste, der durch seine göttliche Natur heilig ist und dessen Heiligkeit daher keinen Anfang genommen hat, sondern er werde erst heilig, sie komme ihm erst zu (accidit), entweder dadurch, daß der heil. Geist durch seine Gnade ihn heilig macht (wie das unmündige Kind in der Taufe), oder daß er, wenn er persönlich ist, durch einen Proceß sich die Heiligkeit aneignet, wobei seine Freiheit thätig erscheint [1]). Noch viel weniger verdächtig ist es, wenn Origenes an einem andern Orte ausspricht, der Geist Gottes werde nicht allein von Anfang an Allen ertheilt und er weiche nur von denen, die ihn durch Sünde verscheuchen, sondern er könne auch durch Verdienste erworben, sowie durch ein reines Leben erhalten werden. Denn er bemerkt ausdrücklich, es werde das Geschenk des göttlichen Geistes, durch den man der Sünde Widerstand leisten könne, durch ein verdienstliches Leben und die Gnade des Glaubens ertheilt und mehre sich auch nach dem Fortschritte des Glaubens und der Gnade. Es hat also das vitae meritum die fidei gratia zur Voraussetzung und in der ganzen Stelle ist sonach der Proceß anerkannt, der oben beschrieben wurde [2]).

---

meritorum ratione sanctificata sancta dicetur. Vergl. hiezu De princip. I, 5, 5. p. 68.

[1]) Ibid. Diese Thätigkeit bezeichnet er also: Unusquisque ergo nostrum ex quo accedit ad timorem Dei, et divinam recipit in se doctrinam, ex quo se mancipavit Deo, si tamen ex animo mancipavit, ex eo sanctus efficitur. Man sehe die ganze Nummer.

[2]) In Rom. VI, 13. p. 591: Velim tamen hoc ipsum quod

Sieht man aber auch selbst von jenen Stellen ab, welche den Anfang des Glaubens als Werk der Gnade bezeichnen und die gratia praeveniens ausdrücklich lehren, so kann man die Anschauung des Origenes nicht für eine semipelagianische oder gar pelagianische erklären. Die Bestimmungen des Origenes nämlich stehen nicht in dem Gegensatze, wie die genannten Häresieen. Der Pelagianismus steht dem Manichäismus gegenüber, daher er den Begriff der Freiheit gegenüber der Natur auffaßt, aber er steht auch der Gnade gegenüber, die er leugnet, um die Freiheit desto unumschränkter zu erhalten; der Semipelagianismus aber macht sich im Widerspruche mit der augustinischen Lehre geltend, welche die Absolutheit der Gnade lehrt, oder die Gnade als zuvorkommende; principiell schreibt er also der Gnade nur einen relativen, secundären Charakter zu. Origenes dagegen definirt die Freiheit gegenüber der falschen Gnosis, aber nicht im Gegensatze zur Gnade, die er vielmehr ihrem eigentlichsten Wesen nach und in ihrer Noth-

---

dicitur spiritus Dei in nobis habitare, quale sit intueri: utrumnam ex initio omnibus iste spiritus datur, et postmodum pessimis et a Deo alienis actibus effugatur, secundum illud quod scriptum est: Non permanebit spiritus meus in hominibus istis, quia caro sunt (Genes. 6, 3): an vitae merito et fidei gratia postmodum datur, secundum ea quae in Actibus Apostolorum docentur, quia Spiritus sanctus tamquam linguae igneae venit super unumquemque eorum: vel certe sicut in Evangelio docemur, cum ipse salvator posteaquam resurrexit a mortuis ad discipulos dixit: Accipite Spiritum sanctum (Joann. 20, 22). Unde mihi videtur quod et meritis conquiratur hoc donum, et vitae innocentia conservetur et unicuique secundum profectum fidei augeatur et gratiae: et quanto purior anima redditur, tanto largior ei spiritus infundatur.

wendigkeit anerkennt. Seine Bestimmungen über Gnade und Freiheit können daher nicht pelagianisirende sein. Und wenn Origenes Nichts von einer zuvorkommenden Gnade förmlich sagte, und demnach den Anfang des Heils dem Menschen zutheilte, so müßte man dies nun für den ungenauen Ausdruck des festgehaltenen wahren Inhaltes nehmen [1]). Macht man aber Origenes die Zumuthung, er hätte, wenn er in seinen Bestimmungen nicht pelagianisiren sollte, sich wie Augustin aussprechen müssen, so verfällt man nur in den Widerspruch, er hätte das Dogma in seiner vollen Entwicklung vor seiner Entwicklung darlegen sollen.

Vergleicht man endlich seine Lehre mit jener der Väter vor und nach ihm, so kann auch dies nur zu seinen Gunsten ausfallen. Mit Justin d. M. und seinem Lehrer Clemens theilt er nämlich nicht nur einzelne Lehrbestimmungen in diesem Punkte, sondern er ist über sie sogar hinaus.

Macht man daher Origenes zum Pelagianer, so sind es die genannten früheren Väter noch viel mehr; und man sieht nicht ein, warum, wenn Origenes ein Präformator dieser Häresie sein soll, diese Anklage nicht auch gegen jene erhoben wird. Scheut man sich aber hievor, und zwar mit Recht, so kann auch auf Origenes nicht einmal der Verdacht des Pelagianismus ruhen. Was die Kirchenväter nach ihm betrifft, so hat selbst Hieronymus, der zuerst seine Lehre als die Wurzel der pelagianischen bezeichnete, mit

---

[1]) Origenes betet: Omnipotens Deus, et nobis tribue, ut digni efficiamur corona glorificationis super caput nostrum. In Ezech. hom. VI, 10. p. 380. Von Pelagius aber erzählt Augustinus, er habe sich geärgert, als er zu Rom von einem Bischofe aus seinen Confessionen die Worte hörte: Da quod jubes . et jube quod vis (De dono perseverant. c. XX).

ihm die Bestimmung gemein, daß der Mensch das gute Werk anfange, Gott aber es vollende; ja er ist selbst im Vortheil vor Augustin, der vor dem Ausbruche der pelagianischen Häresie noch den Glauben nicht blos in seinem Anfange, sondern in seiner Totalität für das Werk des Menschen hielt [1]). Der dem Origenes gemachte Vorwurf hat also Nichts für sich, man müßte nur das Argument, weil er in andern Punkten entschieden geirrt, habe er auch in fraglichem gefehlt, für stichhaltig annehmen wollen [2]).

---

[1]) De praedestinat. Sanctor. c. 3.

[2]) Wie schon bemerkt, ist der dem Origenes gemachte Vorwurf des Pelagianismus ein seit Hieronymus traditioneller. In der epistola ad Ctesiphont. n. 3. p. 1031. tom. I, ed. Vall. sagt er: Vis adhuc et alium nosse tui erroris principem? Doctrina tua (sc. posse hominem sine peccato esse, si velit) Origenis ramusculus est. — Im Dialog. contra Pelagian. l. III, 19. tom. II. p. 806 heißt es: Quod si injusta vobis videtur alienorum remissio peccatorum, qua non indiget qui peccare non potuit, transite ad amasium vestrum, qui praeterita in coelis et antiqua delicta solvi dicit in baptismo, ut cujus in caeteris auctoritate ducimini, etiam in hac parte errorem sequamini. — Hieronymus folgend machen Origenes zum eigentlichen Vorläufer des Pelagianismus: Jansenius, Augustinus, tom. I. lib. VI. c. 13 bis 17. p. 149—153. Rothomagi, 1652; Natalis Alexander, histor. eccl. saec. III. dissert. XVI. art. III. p. 779. tom. III. Luc. 1734; Norisius, histor. Pelagian. ed. Bassan. 1766. Derselbe sagt c. 1. p. 3 von ihm: Non modo Pelagianis ova fovit, sed pullos certe exclusit. In den von den Ballerini beigegebenen Observationes p. 430 wird dieses Urtheil dahin modificirt, daß er nur Semipelagianer sei. Ferner Dupin l. c. p. 213. Des Semipelagianismus zeihen ihn Huetius, Origenian. lib. II. q. 7, 14 in den Opp. Origen. ed. de la Rue tom. IV. Huetius folgt Tournely, praelection. theol., de gratia Christi p. 63. t. III. — Dagegen haben seine Lehre gegen jene Anschuldigung vertheidigt: De la Rue in den Anmerkungen zu Huet's Origeniana l. c. p. 192 sqq.;

Um die seitherige Darstellung zu vervollständigen, bleibt nur noch übrig, das ewige Verhalten Gottes zu dem im Processe der Rechtfertigung durch das Zusammenwirken der Gnade und Freiheit sich verwirklichenden Heile des Menschen zu betrachten. Wir thun dies, indem wir nach dem Begriffe des Origenes von der Prädestination oder der ewigen Vorherbestimmung des Menschen zum Heile durch Gott fragen.

Origenes unterscheidet in dem einen Begriffe der Prädestination näher zwei Momente, die Präscienz und die Prädestination. Ueber erstere spricht er sich ziemlich ausführlich aus. Gott, sagt er, sieht unsere Handlungen von Ewigkeit voraus; aber nicht so, als ob die Präscienz die Ursache derselben wäre; denn er sieht sie als freie voraus. Die Präscienz verursacht so wenig unsere Handlungen, daß wir dieselben auch in dem Falle, daß Gott das Zukünftige nicht voraussähe, thun würden. Der Umstand, daß Gottes Präscienz eine untrügliche ist, und die Dinge in der Zukunft so gewiß eintreten, als er sie ewig voraussieht, kann kein Grund für die Annahme sein, daß dieselbe auf den Eintritt der Handlungen irgendwie necessitirend einwirke. Denn gerade dies sieht Gott mit Nothwendigkeit voraus, daß dieser oder jener Mensch weder mit Nothwendigkeit das Gute dauerhaft will noch das Böse so wollen wird, daß er für eine Umänderung zum Bessern unempfänglich ist [1]). Die Präscienz Gottes ist eine durchaus untrügliche; sie kann

---

Maffei, historia theologic. dogmat. et opinion. de divina gratia, lib. arbitr. et praedestinatione . . . ex italico latine redd. Reiffenberg. Francof. 1756. l. XI. c. 4. p. 174—176; Lumper, histor. theol. crit. P. IX. p. 487 sqq.; neuestens Kuhn in der Tüb. Quartalschr. 1853. 3. Heft S. 460—470.

[1]) De orat. n. 6. p. 207. 208.

nicht vereitelt werden; es konnte nicht geschehen, daß wer von Gott als Verräther Christi ewig vorausgesehen wurde, Christum nicht verrieth. Und doch mußte er Christum nicht verrathen; denn die Präscienz war nicht die nöthigende Ursache seines Verrathes; nicht deßhalb, weil Gott Etwas voraussieht, geschieht es, sondern weil es geschehen wird, sieht er es voraus [1]. Durch die göttliche Präscienz wird die Freiheit unseres Wollens in keiner Weise alterirt; sie wird weder größer noch kleiner [2]. So wenig du die Ursache bist, daß Einer fällt, wenn du voraussiehst, daß er fällt, so wenig kann die göttliche Präscienz die Ursache der guten oder schlechten Handlungen sein. Nicht die Vorerkenntniß ist die Ursache dessen, was geschieht; vielmehr, weil es geschehen wird, wird es vorauserkannt [3]. Hebt demnach die Präscienz die Freiheit nicht auf, so kann der Mensch nicht sagen: Wenn Gott voraussieht, daß ich in's Verderben gehe, so werde ich durchaus, d. h. nothwendig, mit Aufhebung meiner Freiheit verdammt werden; und wenn er voraussieht, daß ich selig werde, so werde ich durchaus

---

1) Contra Cels. II, 18—21. p. 404—407.

2) Selecta in Ezech. p. 408.

3) Comment. in Genes. n. 6. p. 10. 11: *ὥσπερ γὰρ εἴ τις ὁρῶν τινα διὰ μὲν ἀμαθίαν προπετῆ, διὰ δὲ τὴν προπέτειαν ἀλογίστως ἐπιβαίνοντα ὁδοῦ ὀλισθηρᾶς, καὶ καταλάβοι πεσεῖσθαι ὀλισθήσαντα, οὐχὶ αἴτιος τοῦ ὀλίσθου ἐκείνῳ γίνεται· οὕτω νοητέον τὸν προεωρακότα, ὁποῖος ἔσαι ἕκασος, καὶ τὰς αἰτίας τοῦ τοιοῦτον αὐτὸν ἔσεσθαι καθορῶν, καὶ ὅτι ἁμαρτήσεται τάδε, ἢ κατορθώσει τάδε· καὶ εἰ χρὴ λέγειν, οὐ τὴν πρόγνωσιν αἰτίαν γινομένων (οὐ γὰρ ἐφάπτεται τοῦ προεγνωσμένου ἁμαρτησομένου ὁ θεὸς, ὅταν ἁμαρτάνῃ) ἀλλὰ παραδοξότερον μὲν, ἀληθὲς δὲ ἐροῦμεν, τὸ ἐσόμενον αἴτιον τοῦ τοιάνδε εἶναι τὴν περὶ αὐτοῦ πρόγνωσιν· οὐ γὰρ ἐπεὶ ἔγνωσαι, γίνεται, ἀλλὰ ἐπεὶ γίνεσθαι ἔμελλεν, ἔγνωσαι.*

selig werden [1]. Dies wäre nur ein absurder Gedanke. Steht nämlich die Präscienz als Fatum über den zukünftigen Dingen, so tritt das Vorausgewußte ohne die Bedingungen ein, unter denen es nur zu Stande kommen kann. Ist es dir durch das Fatum bestimmt, von der Krankheit zu genesen, so wirst du genesen, magst du einen Arzt oder nicht gebrauchen. Ist es dir aber vorausbestimmt, nicht zu gesunden, so wirst du es nicht, du magst einen Arzt gebrauchen oder nicht. In beiden Fällen ziehest du den Arzt vergeblich zu Rathe. Und wenn Einer nach Bestimmung des Fatums leibliche Nachkommen erhalten soll, so wird er solche ohne geschlechtliche Verbindung erhalten; und wenn er nach dem Fatum keine erhalten soll, so erhält er keine, wenn er auch die Bedingung hiezu erfüllt [2]. Wen nun Gott als einen Würdigen voraussieht, dem gibt er seinen Schutzengel, der von dieser Zeit anfängt, an seinem Heile mitzuwirken, und fortan auch bei ihm bleiben wird. Von einem Andern aber, der sich anfangs seiner Lehre hingegeben, nachher aber sich dem Irdischen zugewandt hat, entfernt er ihn wieder [3].

Einen genauern Einblick in die Vorstellung des Origenes über Prädestination erhält man aber erst aus seiner Erklärung der Stelle Röm. 8, 30. Faßt man, sagt er, die in diesem Verse vorgetragene Präscienz und Prädestination im gemeinen Verstande (sensu communi) auf, so scheint es, als ob derjenige, welcher gerechtfertigt worden ist, es

---

[1]) In Jerem. hom. XVIII, 6. p. 249. In der folgenden Stelle setzt er πάντως = κατηναγκασμένως.

[2]) Contra Cels. II, 20. p. 406. 407.

[3]) De orat. n. 6. p. 208.

wurde, weil er berufen worden ist; und als ob derjenige, der berufen worden, deßhalb gerechtfertigt worden, weil er prädestinirt ist, und als ob der Prädestinirte dies sei, weil er voraus erkannt worden. Der Grund der Rechtfertigung scheint also die Berufung, der Grund der Berufung aber die Prädestination, und der Grund hievon die Präscienz zu sein. Und umgekehrt muß man dann sagen: Wer nicht gerechtfertigt ist, ist es nicht, weil er nicht berufen; und wer nicht berufen, ist es nicht, weil er nicht prädestinirt, und wer nicht prädestinirt ist, ist es nicht, weil er nicht vorausgewußt ist. Der Schluß hieraus wäre: Gott hat nur diejenigen, welche er prädestinirt hat, prädestinirt, weil er nur sie vorauserkannt hat, während er nicht vorausgewußt hat, wen er nicht prädestinirt hat. In diese abgeschmackte Meinung verfallen alle diejenigen, welche die Präscienz Gottes darein setzen, daß er nur das vorauswisse, was nachher wirklich sein werde.

Nach derselben gemeinen Auffassungsweise sagen Andere: Wenn Gott diejenigen, welche er vorauserkannte, prädestinirt hat, und welche er prädestinirt, auch berufen, und welche er berufen, auch gerechtfertigt hat, so haben diejenigen, welche nicht gerechtfertigt werden, gar keine Schuld daran, denn sie sind weder berufen, noch prädestinirt, noch vorauserkannt. Es liegt also nicht in des Menschen Macht, daß er selig wird.

Eine dritte Schwierigkeit liegt endlich darin, daß nicht alle, welche berufen, auch gerechtfertigt werden. Judas, der Apostel, ward berufen, aber nicht gerechtfertigt. Und wenn Einer behaupten wollte, gerade weil er berufen worden, sei er gerechtfertigt worden, so ward er sicherlich nicht verherrlicht.

Alle diese Erklärungen hält Origenes für falsch, weil sie theils mit dem Wesen Gottes selber, theils mit dem Wesen des Menschen, der ein freier ist, im Widerspruch stehen. An diesem Widerspruch entwickelt er aber seine eigene Anschauung.

Die zuerst angegebene Ansicht, als ob Gott nur diejenigen vorauswisse, welche er vorausbestimme, weist er dadurch zurück, daß er die göttliche Präscienz der Prädestinirten nach 2 Tim. 2, 19: Gott kennt die Seinigen, als Wohlgeneigtheit oder Zugethansein erklärt. In praesenti loco constat Apostolum secundum scripturae sacrae consuetudinem cognoscendi posuisse sermonem, ut illos ostenderet praecognitos a Deo, in quibus, sciens quales essent, amorem suum Deus affectumque posuisset. Gott kennt nun aber nicht blos die Seinigen, er kennt auch diejenigen, die sich von ihm entfernen, aber er kennt sie eben deßhalb nicht als die Seinigen, sie sind nicht in seiner Liebe; in diesem Sinne kennt er sie nicht voraus.

Die an dritter Stelle bezeichnete Schwierigkeit, daß nämlich nicht jeder Berufene gerechtfertigt werde, löst Origenes durch die Annahme eines Unterschiedes in der Berufung (est quaedam differentia vocationis). Es sind nämlich Alle berufen, aber nicht Alle sind secundum propositum, i. e. secundum propositum bonum et bonam voluntatem hominis ipsius berufen. Jeder also, der dem Rufe Gottes, der an Alle ergeht, mit gutem Willen entgegen kömmt, ist berufen secundum propositum; wer diesen guten Vorsatz nicht hat, wird und ist wohl auch gerufen, aber er folgt nicht und er wird deßhalb nicht gerechtfertigt. Daher kann er sich auch nicht damit entschuldigen, er sei nicht gerufen worden. Ja es kann einer den Vor-

saß haben und doch nicht gerechtfertigt werden, wenn nämlich sein Vorsatz nicht tief genug ist. Denn in einem solchen Falle kann es sich nur verhalten wie mit dem Saamen auf felsigem Boden: wie nämlich dieser schnell aufgeht und wächst, wenn die Sonne darüber aufgeht, aber verdorrt und zu Grunde geht, sobald die Sonne hoch steht und Hitze verursacht, so fallen auch viele der Gerufenen, die anfangs mit gutem Willen gefolgt waren, zur Zeit der Versuchung ab; und deßhalb werden sie nicht gerechtfertigt. Daher können sie so wenig als jene, die gar keinen Vorsatz hätten, bei dem einst über sie ergehenden Gerichte Gottes die Entschuldigung vorbringen: Hätte man uns gerufen, so hätten wir gerechtfertigt werden können.

Origenes gedenkt aber auch jener Erklärung, die unter propositum nicht den Vorsatz oder die Geneigtheit des Menschen, das dargebotene Heil anzunehmen, sondern den Vorsatz Gottes, die Berufenen zu beseligen, versteht. Hiemit geht er zur Lösung des zweiten Einwurfs über, wornach der Mensch zufolge der Prädestination unabhängig von seinem Willen selig werde. Verstehe man nämlich, sagt er, unter propositum den göttlichen Vorsatz, so gelte doch das bereits Gesagte. Es seien nämlich die Berufenen alsdann vocati secundum propositum Dei, qui sciens in eis religiosam mentem et salutis inesse desiderium. Auch bei dieser Interpretation sei also die göttliche Präscienz nicht Ursache unseres Heiles oder Verderbens, noch hänge die Rechtfertigung von der Berufung allein ab, noch sei unsere Verherrlichung unabhängig von unserm freien Willen. Denn nicht deßhalb werde Etwas sein, weil Gott es als Zukünftiges voraus wisse, sondern weil es sein werde, werde es von Gott gewußt, ehe es geschehe. Nicht in der

göttlichen Präscienz als solcher also, sondern in unserem Vorsatze und in unseren Handlungen, welche Gott, weil sie geschehen werden, voraussehe, liege die Ursache unseres Heiles [1].

In diesem Sinne werden auch die dem Anscheine nach auf eine absolute Prädestination lautenden Worte der Schrift, daß die Einen von Gott zu Ehrengefäßen, die Andern zu Gefäßen der Schande gemacht würden (Röm. 9, 20. 21), erläutert. Es geschehe dies nämlich nicht durch eine irrationabilis aliqua aut fortuita gratia. Allerdings habe Gott, wie ein Töpfer über den Thon, Gewalt über uns, aus einer und derselben Masse, d. h. aus der an sich einen Menschennatur, Gefäße zur Ehre und zur Unehre zu machen. Aber zu jenen mache er nur diejenigen, welche sich von aller Makel der Sünde gereinigt, zu diesen aber die, welche sich nicht gereinigt und durch Buße ihre Sünden nicht abgewaschen haben. Der Grund der Ehre oder Unehre liege also in dem verschiedenen Gebrauche unserer Freiheit, worauf erst der göttliche Akt der Gerechtigkeit entweder zu unserer Ehre oder Schmach folge [2]. Die Worte Pauli von sich, er sei für das Evangelium Gottes ausgesondert worden, besagen nicht, er sei zum Apostolat erwählt worden durch Zufall, oder vermöge des Unterschiedes seiner Natur (fortuito aut naturali differentia), sondern Paulus selber habe dem, der Alles weiß bevor es geschieht, die Ursachen seiner Erwählung in sich selber gegeben. Gott sah nämlich voraus, daß er im Dienste des Evangeliums mehr als alle Anderen arbeiten werde und deßhalb sonderte

---

[1]) In Roman. VII, 8. p. 604. 605.
[2]) Ibid. VII, 17. 18. p. 615 — 617.

er ihn aus. Wäre Paulus, wie die Häretiker behaupten, durch das Fatum (sortis incerto), oder wegen des Vorzuges der bessern Natur (naturae melioris praerogativa) auserwählt worden, wie hätte er fürchten können, er möge seinem Körper die Zügel zu wenig anlegen? In Röm. 8, 29 aber wolle er zeigen, daß Gott diejenigen, von denen er voraussehe, daß sie sich Christo verähnlichen, auch zur Aehnlichkeit mit Christo und zur Glorie vorausbestimmt habe. Es gehe also die Präscienz Gottes, durch welche diejenigen, welche Mühe und Tugend haben werden, gekannt würden, voraus und darauf folge die Prädestination, ohne daß jedoch die Präscienz für die Ursache der Prädestination zu halten wäre [1].

Der Begriff der Prädestination, wie er sich aus den mitgetheilten Stellen gewinnen läßt, ist demnach folgender: Die Prädestination ist die ewige Vorausbestimmung des Menschen zur Seligkeit durch Gott auf Grund der von ihm ewig vorausgewußten guten Handlungen. Während also die Prädestination sich auf die Seligkeit bezieht, geht die Präscienz auf die Handlungen des Menschen, um deren willen ihm die ewige Seligkeit vorausbestimmt ist. Die Prädestination ist also bedingt durch die Präscienz; diese geht also jener voran. Das Verhältniß dieser beiden göttlichen Akte zum Menschen ist aber dieses. Die Präscienz ist die untrügliche, sichere Vorauserkenntniß der menschlichen Handlungen; so gewiß Gott sie in der Zukunft voraussieht, so gewiß treten sie ein; aber deßhalb ist die Präscienz nicht

---

[1] Ibid. I, 3. p. 462 — 464. Diese Stelle in der Uebersetzung Rufin's ist zwar sehr abgekürzt, aber, wie aus der Philokalia Kap. 25 hervorgeht, dem Gedanken nach doch treu.

die Ursache derselben; vielmehr handelt der Mensch frei; mit der untrüglichen Präscienz besteht die Freiheit des Menschen. Ist die Prädestination ferner bedingt durch die Präscienz, und wird durch letztere die Freiheit des Menschen nicht verletzt, so kann sie auch nicht durch die Prädestination aufgehoben werden; denn diese ist nur ein Akt der belohnenden Gerechtigkeit, der bedingt ist durch die Präscienz. Die Prädestination ist nach all' dem die ewige Zubereitung der Seligkeit nach den vorausgesehenen Verdiensten: Praedestinatio secundum praevisa merita. Diese Bestimmung, die in der That nur der adäquate Ausdruck für die Vorstellung des Origenes ist, wie sie in den angeführten Stellen enthalten ist, hat ihm ebenfalls den Vorwurf des Pelagianismus zugezogen, der um so gegründeter zu sein scheint, als die Prädestination zur Seligkeit bei ihm auf das reine sittliche Verdienst, d. h. nur auf die Freiheit gebaut ist; denn das Moment der Gnade, wornach durch sie der freie Wille wahres Verdienst erst erwirbt, ist ganz außer Acht gelassen. Aber dieser Vorwurf muß ein einseitiger genannt werden. Nach den vorausgegangenen Erörterungen nämlich über das Verhältniß der Gnade und Freiheit kann unmöglich angenommen werden, Origenes betrachte die vorausbestimmte Seligkeit als reinen Lohn für die vorausgesehenen selbsteigenen d. i. ohne Gnade vollbrachten guten Werke; Nichts berechtigt, ihm einen solchen Widerspruch aufzubürden. In den über die Prädestination handelnden Stellen ist aber die Gnade deßhalb nicht erwähnt, weil diese ganze Betrachtung im ausdrücklichen Gegensatze zu jenen Vorstellungen über Prädestination steht, welche die Freiheit aufheben. Es ist daher die Prädestination nur nach jener Seite entwickelt, von welcher aus das Bestehen der Freiheit sich begreifen läßt. Daher kömmt

es, daß in der bezüglichen Erörterung nur einseitig der Gesichtspunkt der belohnenden Gerechtigkeit und nicht auch der Gnade Gottes festgehalten ist. Je mehr aber Origenes anderseits die Gnade anerkennt, desto weniger darf man obigen Prädestinationsbegriff für den vollständigen halten; es ist so zu sagen nur der halbe Begriff derselben. Eben deßhalb kann man ihn auch nicht des Pelagianismus zeihen; pelagianisch wäre er in der That, wenn er wie in dieser Häresie eben so principiell gefaßt, und der ausschließliche wäre. Der Beweis hiefür liegt in jenen wenigen Stellen, welche die Prädestination zur Seligkeit geradezu auf die Gnade zurückführen. Zu Röm. 9, 11 bemerkt Origenes: Haec omnia eo spectant, ut illud probet Apostolus, quod si vel Isaac vel Jacob pro his meritis electi fuissent a Deo quae in carne positi acquisierant, et per opera carnis justificari meruissent, posset utique meriti eorum gratia ad posteritatem carnis quoque et sanguinis pertinere. Nunc vero cum electio eorum non ex operibus facta sit, sed ex proposito Dei, et ex vocantis arbitrio, promissionum gratia non in filiis carnis impletur, sed in filiis Dei, h. e., qui similiter ut ipsi ex proposito Dei eliguntur, et adoptantur in filios [1]). Freilich ist diese Vorstellung die entgegengesetzte der vorigen; deßhalb widerspricht sie aber derselben nicht; beide sind vielmehr, wie Origenes selber

[1]) In Roman. VII, 15. p. 613. Ebenso heißt es ibid. III, 7. p. 511: Justitia Dei per fidem Jesu Christi ad omnes perveniens qui credunt, sive Judaei sint, sive Graeci, purgatos eos a prioribus sceleribus justificat et capaces facit gloriae Dei: et hoc non ex meritis eorum, nec pro operibus facit, sed gratis gloriam credentibus praestat.

andeutet, wenn er am Ende dieser Stelle auf seine oben mitgetheilte Erklärung von Röm. 8, 29. 30 ausdrücklich verweist, als die gegensätzlichen Momente eines und desselben Begriffes zu betrachten, die aber nicht zu ihrer Einheit vermittelt sind, was selber wiederum seinen Grund nur darin haben kann, daß die dogmatische Anschauung des Origenes über diesen Punkt eine keineswegs fertige und formell vollendete, allseitig durchgebildete ist [1]).

§ 19.

Athanasius.

Bei keinem der vorausgehenden Theologen ist der tief eingreifende Unterschied zwischen **Natur** und **Gnade** im ersten Menschen so klar und bestimmt ausgesprochen als bei Athanasius. Nach ihm liegt es nämlich nicht im Wesen der rationalen Creatur, das was sie religiös und sittlich sein soll, rein aus sich selbst zu sein; dies kann sie nur durch Gnade sein. Der erste Mensch war nicht von Natur Kind Gottes, sondern erst dadurch, daß zu seiner Natur die Gnade hinzutrat. Rücksichtlich des ersten Menschen hat man also einen zweifachen Akt Gottes zu unterscheiden, jene schöpferische Thätigkeit, wodurch das Wesen, die Natur des Menschen, d. h. das, ohne welches der Mensch nicht Mensch

---

[1]) Wir können daher dem nicht beistimmen, was **Petavius**, de theologic. dogmat. tom. I. lib. IX, de praedestination. c. 3, 5. p. 347 von Origenes sagt: missum faciamus hunc scriptorem neque catholicum, et in plerisque **futilem**, **minimeque constantem**. — Im Periarchon ist die Prädestination zur Seligkeit abhängig gemacht von den vorzeitlichen Verdiensten (ex praecedentis vitae meritis), lib. I, 7, 4. p. 73; lib. II, 9, 6—8. p. 98. 99; doch ist diese Vorstellung in den späteren Schriften verlassen.

wäre und sich als diese Individualität von andern gar nicht unterschiede, gesetzt wird, sodann die Mittheilung der Gnade an diese Natur, wodurch sie geheiligt und in den religiös-sittlichen Zustand versetzt wird. Die Schöpfung der Natur des Menschen ist näherhin nach Athanasius ein Werk des Logos, die Heiligung derselben, also die zu ihr hinzutretende Gnade aber hat ihr Princip im heiligen Geiste [1]).

Diese verliehene Gnade sollte der Mensch aber bewahren; es war der Wille Gottes, daß er im Gnadenstande verharre; doch mußte er nicht, vielmehr war dies seinem freien Willen anheimgestellt. Wie Gott zuerst durch Ertheilung der Gnade an den Menschen mit diesem in Gemeinschaft trat, so sollte anderseits der Mensch durch freies Eingehen in die ursprüngliche Gnade mit Gott in Verbindung treten [2]).

Es erfolgte jedoch das Gegentheil hievon; der Mensch sündigte und trat aus der Gemeinschaft mit Gott. Was mußte die Folge hievon sein? Ist die Gnade nicht Natur, kömmt sie vielmehr als zweites erst zu dieser, so kann sie nicht wie die Natur unverlierbar, sondern verlierbar sein. War sonach ihr beständiges Bleiben bedingt durch das positive Wollen derselben von Seite des Menschen, so mußte durch positives Nichtwollen ihr wirklicher Verlust eintreten. Durch die erste Sünde ist daher die ursprüngliche Gnade, die gratia similitudinis verloren gegangen [3]). Die Folge

---

[1]) Contra gent. c. 2. p. 2. (ed. Maurin. Patav. 1777); orat. II contr. Arian. c. 41. p. 402; c. 59. p. 417.

[2]) Contr. gent. c. 3. p. 3; de incarnat. Verbi Dei. c. 3. 4. p. 40. 41.

[3]) De incarnat. Verbi Dei c. 7. p. 42: *οἱ ἄνθρωποι τὴν τοῦ κατ' εἰκόνα χάριν ἀφαιρεθέντες ἦσαν.*

dieses Verlustes aber war wiederum, daß sowohl die Vernunft als der Wille das wahre Object ihrer Thätigkeit verloren; jene verlor die wahre Gotteskenntniß, und hielt die Creatur für Gott, was zur Idololatrie führte; der Wille aber bethätigte sich statt im wahrhaft Seienden, dem Guten, in dem Bösen, dem Nichtseienden. Mit dem geistigen Tode der Seele trat sofort auch der physische des Leibes ein [1]). In ähnlicher Weise heißt es an einem andern Orte von dem Menschen überhaupt: Nach der Sünde blieben die Menschen nicht wie sie vorher waren. Je mehr sie sich durch die auf das Irdische gerichteten Gedanken verschlechterten, desto mehr kamen sie in die Gewalt des Todes. Die Uebertretung des göttlichen Gebotes brachte sie immer mehr ihrer Natur nahe: wie sie nämlich, da sie aus Nichts geschaffen, an sich nichtig und sterblich sind, und unsterblich nur in Verbindung mit der Gnade, so gingen sie, sobald die Gnade durch die Sünde verloren war, in gleichem Schritte mit der Uebertretung dem Nichtigen d. i. dem Verderben entgegen [2]).

Hier entsteht aber die Frage, in welchem Verhältnisse die sittliche Verderbtheit Aller zur Sünde Adams stehe. Man hat auch bei Athanasius einen ursächlichen Zusammenhang und damit den Begriff einer Erbsünde leugnen zu müssen geglaubt. Einen Grund hiefür wollte man [3]) in der Behauptung des Athanasius haben, daß ein Unterschied zwischen Adam und den folgenden Menschen nicht bestehen könne, weil jener unmittelbar von Gott erschaffen sei, letztere aber

---

1) Ibid.; contr. gent. c. 2. sqq.
2) De incarnat. Verbi Dei. c. 4. p. 40. 41.
3) Münscher, Handb. der christl. Dogmengesch. 4. Bd. S. 148.

auf dem Wege der Zeugung in's Dasein treten [1]). Der Unterschied, der hier geleugnet wird, bezieht sich aber auf die Natur und nicht auf die sittliche Beschaffenheit beider; bei aller Identität der Natur Adam's und des nachadamischen Geschlechtes kann daher doch ein sittlicher Unterschied Adam's vor der Sünde und des Geschlechtes nach der Sünde bestehen. Von größerem Belange scheint es zu sein, wenn Athanasius sagt, es seien Viele heilig und rein von aller Sünde gewesen; ja Jeremias sei von Mutterleib an geheiligt worden und Johannes sei, da er noch im Schooße der Mutter war, bei der Stimme der Gottesgebärerin Maria frohlockend aufgehüpft. Doch beweisen auch diese Worte nicht, was die Dogmenhistoriker darin sicher gefunden zu haben glaubten. Denn in dem Zusammenhange, in welchem sie stehen, beweisen sie nur so viel, daß der Mensch auch nach der Sünde noch das Gute thun könne, keineswegs aber, daß die Sünde Adam's gar keinen Einfluß auf seine Nachkommen habe; denn es wird ausdrücklich beigefügt, daß in ihnen doch die Sünde ihre Folgen, den Tod, zurückgelassen habe: ungeachtet ihres heiligen Lebens seien sie gestorben; und ebenso bestimmt werden solche Individuen als Ausnahmen bezeichnet, die gar nicht in Anschlag gebracht werden könnten, indem die Sünde immer wieder von Neuem im Geschlechte hervorgebrochen sei, weßhalb die Erlösung in der Weise, in welcher sie wirklich stattgefunden, vollzogen werden mußte. Genannte Stelle enthält daher nicht einen Beweis gegen, sondern für die Allgemeinheit der Sünde, sowie für ihre Macht in dem Geschlechte. Der Schluß, den Athanasius in genannter Stelle macht, lautet: Wiewohl Viele

---

[1]) De decret. Nicaen. Synodi. c. 6—9. p. 168. 169.

heilig und sündlos gelebt haben, so bleibt doch die Macht der Sünde eine allgemeine, daher eine Erlösung des Geschlechtes nur zwar durch den Menschgewordenen Logos nothwendig war *).

---

*) Contra Arian. orat. III. 33. p. 481. 482: εἰ μὲν γὰρ τῆς θεότητος τοῦ Λόγου ἔργα μὴ διὰ τοῦ σώματος ἐγίνετο, οὐκ ἂν ἐθεοποιήθη ὁ ἄνθρωπος· καὶ πάλιν, εἰ τὰ ἴδια τῆς σαρκὸς οὐκ ἐλέγετο τοῦ Λόγου, οὐκ ἂν ἠλευθερώθη παντελῶς ἀπὸ τούτων ὁ ἄνθρωπος. ἀλλ' εἰ ἄρα πρὸς ὀλίγον μὲν ἀνεπαύετο, ὡς προεῖπον, πάλιν δὲ ἔμενεν ἡ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ καὶ ἡ φθορά, ὥσπερ ἐπὶ τῶν προτέρων ἀνθρώπων γέγονε, καὶ τοῦτο δείκνυται· πολλοὶ γοῦν ἅγιοι γεγόνασι καὶ καθαροὶ πάσης ἁμαρτίας· Ἱερεμίας δὲ καὶ ἐκ κοιλίας ἡγιάσθη (Jerem. 1. 5)· καὶ Ἰωάννης ἔτι κυοφορούμενος ἐσκίρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει ἐπὶ τῇ φωνῇ τῆς θεοτόκου Μαρίας· καὶ ὅμως ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωσέως, καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας, ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ· καὶ οὕτως ἔμενον οὐδὲν ἧττον οἱ ἄνθρωποι θνητοὶ καὶ φθαρτοί, δεκτικοὶ τῶν ἰδίων τῆς φύσεως παθῶν. — Die Stelle, worauf sich Athanasius beruft, und die mit der vorigen in unverkennlichem Zusammenhang steht und dieselbe daher auch erklärt, findet sich contra Arian. orat. II. 65. p. 424: εἰ διὰ τὸ δυνατὸν εἰρήκει (sc. ὁ Θεός), καὶ ἐλέλυτο ἡ κατάρα· τοῦ μὲν κελεύσαντος ἡ δύναμις ἐπεδείκνυτο· ὁ μέντοι ἄνθρωπος τοιοῦτος ἐγίνετο, οἷος ἦν καὶ ὁ Ἀδὰμ πρὸ τῆς παραβάσεως, ἔξωθεν λαβὼν τὴν χάριν, καὶ μὴ συνηρμοσμένην ἔχων αὐτὴν τῷ σώματι· τοιοῦτος γὰρ ὢν καὶ τότε τέθειτο ἐν τῷ παραδείσῳ. τάχα δὲ καὶ χείρων ἐγίνετο, ὅτι καὶ παραβαίνειν μεμαθήκει· ὢν τοίνυν τοιοῦτος, εἰ καὶ παραπέπειστο ὑπὸ τοῦ ὄφεως, ἐγίνετο πάλιν χρεία προστάξαι τὸν Θεὸν καὶ λῦσαι τὴν κατάραν· καὶ οὕτως εἰς ἄπειρον ἐγίνετο ἡ χρεία, καὶ οὐδὲν ἧττον οἱ ἄνθρωποι ἔμενον ὑπεύθυνοι, δουλεύοντες τῇ ἁμαρτίᾳ· ἀεὶ δὲ ἁμαρτάνοντες, ἀεὶ ἐδέοντο τοῦ συγχωροῦντος, καὶ οὐδέποτε ἠλευθεροῦντο, σάρκες ὄντες καθ' ἑαυτούς, καὶ ἀεὶ ἡττώμενοι τῷ νόμῳ διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκός. — Hagenbach (a. a. O. S. 239) führt mit Münscher (Handb. d. christl. Dogmengesch. IV. S. 147. 148) die Stelle contra gent. c. 2. p. 2 an, als ob sie die Erbsünde leugne; man braucht

Man hat aber um so weniger ein Recht, die angeführten Stellen als Beweise für die vorgefaßte Meinung, nach Athanasius sei der Mensch von der Sünde Adam's eigentlich nicht berührt worden und unversehrt davon geblieben, zu betrachten, je weniger es bei ihm an positiven Aussagen über den Zusammenhang der Sünde Adam's mit der Sündhaftigkeit des ganzen Geschlechtes fehlt. Weil Adam sündigte, sagte er, ging die Sünde auf alle Menschen über[1]). Daß dieser Uebergang aber nicht durch Nachahmung der Sünde vermittelt werde, sondern daß er seinen Grund in dem Geschlechtszusammenhange mit Adam habe, und daß demnach alle Menschen von Geburt an sündig sind, geht auf das Bestimmteste aus seiner Erklärung über Ps. 50, 7 hervor, wornach Alle in Sünden empfangen werden[2]). Es ist demnach unbezweifelbare Lehre des Atha-

---

aber die Stelle blos zu lesen, um sich von der Unwahrheit dieser Auffassung zu überzeugen.

[1]) Contra Arian. orat. I, 51. p. 359: *ὥσπερ γὰρ τοῦ Ἀδὰμ παραβάντος εἰς πάντας ἀνθρώπους ἔφθασεν ἡ ἁμαρτία· οὕτως τοῦ κυρίου γενομένου ἀνθρώπου, καὶ τὸν ὄφιν ἀνατρέψαντος, εἰς πάντας ἀνθρώπους ἡ τοιαύτη ἰσχὺς διαβήσεται.*

[2]) Expositio in Ps. p. 866: *„Ἰδοὺ γὰρ ἐν ἀνομίαις συνελήφθην, καὶ ἐν ἁμαρτίαις ἐκίσσησέ με ἡ μήτηρ μου.“ ἐπειδὴ ὁ προηγούμενος σκοπὸς τοῦ θεοῦ ἦν τοῦ μὴ διὰ γάμου γενέσθαι ἡμᾶς καὶ φθορᾶς· ἡ δὲ παράβασις τῆς ἐντολῆς τὸν γάμον εἰσήγαγεν διὰ τὸ ἀνομῆσαι τὸν Ἀδάμ, τουτέστιν ἀθετῆσαι τὸν ἐκ θεοῦ δοθέντα αὐτῷ νόμον· πάντες οὖν οἱ ἐξ Ἀδὰμ γενόμενοι ἐν ἀνομίαις συλλαμβάνονται ὑποπίπτοντες τῇ τοῦ προπάτορος καταδίκῃ· „τὸ δὲ καὶ ἐν ἁμαρτίαις ἐκίσσησέ με ἡ μήτηρ μου.“ σημαίνει ὅτι ἡ Εὔα ἁπάντων ἡμῶν ἡ μήτηρ, πρώτη ἐκίσσησε τὴν ἁμαρτίαν, ὥσπερ ὀργῶσα τὴν ἡδονήν· διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς τῇ τῆς μητέρος καταπίπτοντες καταδίκῃ κισσᾶσθαι λέγομεν ἐν ἁμαρτίαις· δείκνυσιν ὡς ἐξ ἀρχῆς ἡ ἀνθρώπων φύσις ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν πέπτωκεν ὑπὸ τῆς ἐν Εὔᾳ παραβάσεως, καὶ ὑπὸ κατάραν ἡ γέννησις γέγονεν.*

nasius, daß alle Menschen sündhaft und daß es alle durch Adam sind.

Athanasius setzt die Gründe auseinander, warum die Menschheit in diesem Zustande nicht verbleiben konnte und wiederum in den ursprünglichen Stand der Gnade versetzt werden mußte. Wir übergehen dieselben und fragen nur, wie er sich über die Art und Weise dieser Restauration ausspricht. Konnte der Mensch, argumentirt er, ursprünglich nicht aus sich zur Gnade gelangen, so konnte er es noch viel weniger aus sich, nachdem er in Sünde gefallen war. Was Gott daher ursprünglich dem Menschen aus Gnade verlieh, muß demselben, wenn er es verloren und wenn es ihm wieder zu Theil werden soll, abermals von Gott aus Gnade gegeben werden. Diese zu restituirende Gnade mußte aber insofern eine größere sein, als sie nicht wieder verloren gehen durfte; sie mußte als unverlierbare (ἀναφαίρετος) gegeben werden. Wieder hergestellt ist sie nun durch denjenigen, der auch die Menschheit erschaffen, durch den Logos. Wollte er aber die durch ihre eigene Schuld verderbte Menschheit in ihrer Integrität wieder herstellen, so mußte er selber die menschliche Natur annehmen; und eben in dem incarnirten Logos ist die zweite Gnade unverlierbar. Die Wiederherstellung des sündigen Geschlechtes zu seiner ursprünglichen Idee kann sonach nur beruhen auf einem Erlöser, der wahrhaft göttliche und menschliche Natur in sich vereinigt [1].

Wie man sieht, argumentirt Athanasius aus der Idee und dem Wesen der Erlösung auf das Wesen und die Na-

---

[1] De incarnat. V. D. c. 6 sqq.; orat. III. contr. Arian. c. 38. p. 466.

tur des Erlösers. Doch haben wir hier diese Gedankenentwicklung nicht weiter zu verfolgen. Uns interessirt die Frage, welchen Einfluß die Sünde auf den Willen ausgeübt habe.

Was vorerst den Begriff der Freiheit selber betrifft, so ist sie nach Athanasius bei der rationalen Creatur im Allgemeinen in der Form der Wahlfreiheit vorhanden. Er schließt dies aus dem Gegensatze, in welchem der Mensch zu Gott steht. Als absolutes Wesen nämlich ist Gott das, was er ist, aus und durch sich selbst und ist deshalb ewig in sich vollendetes Wesen. Es liegen also bei ihm Wille und Wesen ewig in einander und anders als sein Wesen ist, will Gott nicht. Bei ihm ist daher die Freiheit in der Form der Nothwendigkeit gegeben. Der Mensch dagegen als geschaffenes Wesen wird das, was er seinem wahren Wesen nach sein soll, erst im Verlaufe zeitlicher Entwicklung; er nimmt durch den Willen sein wahres Wesen erst in sich auf; vollendetes, concretes Wesen wird er also erst dadurch, daß er durch zeitliche Willensakte die Idee seines Wesens ergreift und sie fortwährend zum Objecte seines Handelns macht. Beim Menschen liegen also Wille und Wesen anfangs auseinander und die Einheit beider stellt sich erst ein, d. h. der Wille führt sich erst in die Form der Nothwendigkeit ein. Ehe dies geschehen ist, muß der Wille in einer andern Form existiren, welche, da jene Einführung eine freie, auf den Willen selbst gestellte ist, und daher erfolgen kann oder nicht, nur die der Wahlfreiheit sein kann. Bei der Creatur besteht also der freie Wille vor ihrer Vollendung und während derselben wesentlich in dem Vermögen der Wahl [1]).

---

[1]) Or. III contra Arian. c. 62. p. 484. 485: ἐπεὶ εἰπάτωσαν ἡμῖν αὐτοί· τὸ ἀγαθὸν εἶναι καὶ οἰκτίρμονα τὸν θεόν, ἐκ βουλήσεως

Diese Freiheit des Willens in dieser Form ist aber dem Menschen wesentlich, sie ist ein integrirender Bestandtheil seines Geistes; sie kann daher so wenig als die geistige Natur selber verloren gehen. Der freie Wille als das Vermögen nach beiden Seiten zu incliniren blieb also auch nach der Sünde noch. Dies geht aus folgender Stelle hervor: Nachdem der Mensch gesündigt hatte, so fing er, gelockt von der sündigen Lust, an, diese auf die verschiedenste Weise zu befriedigen. Da nämlich die Seele vermöge ihrer Natur sehr beweglich ist (*τὴν φύσιν οὖσα εὐκίνητος*), so hörte sie, wiewohl sie sich vom Guten abgewendet hatte, doch nicht auf, sich zu bewegen. Daher bewegt sie sich nicht mehr gemäß der Tugend, und nicht mehr so, daß sie Gott schaut, vielmehr das Nichtige; denkend wendet sie ihr Vermögen anderswohin, und mißbraucht es zur Befriedigung der erdachten Begierden, denn sie ist ja frei (*ἐπεὶ καὶ αὐτεξούσιος γέγονε*). Sie kann nämlich sich wie zu dem Guten wenden, so auch sich vom Guten abkehren; abgewendet aber vom Guten denkt sie durchaus nur das Entgegengesetzte. Denn gänzlich aufhören sich zu bewegen vermag sie nicht, da sie, wie gesagt, ihrer Natur nach leicht beweglich ist; und da sie um ihre Freiheit weiß

προσέξειν αὐτῷ. ἢ οὐ βουλήσει; εἰ μὲν οὖν ἐκ βουλήσεως, σκοπεῖν δεῖ ὅτι ἤρξατο μὲν εἶναι ἀγαθὸς, καὶ τὸ μὴ εἶναι δὲ αὐτὸν ἀγαθὸν, ἐνδεχόμενόν ἐστι, τὸ γὰρ βουλεύεσθαι καὶ προαιρεῖσθαι εἰς ἑκάτερα τὴν ῥοπὴν ἔχει, καὶ λογικῆς φύσεώς ἐστι τοῦτο πάθος· εἰ δὲ διὰ τὸ ἐκ τούτων ἄτοπον, οὐκ ἐκ βουλήσεως ἀγαθὸς καὶ οἰκτίρμων ἐστίν. ἀκουέτωσαν ἅπερ εἰρήκασιν αὐτοί· λοιπὸν ἀνάγκῃ καὶ μὴ θέλων ἐστὶν ἀγαθός· καὶ τίς ὁ τὴν ἀνάγκην ἐπιβαλὼν αὐτῷ; εἰ δὲ ἄτοπόν ἐστι λέγειν ἐπὶ θεοῦ ἀνάγκην, καὶ διὰ τοῦτο φύσει ἀγαθός ἐστιν· εἴη ἂν πολλῷ μᾶλλον καὶ ἀληθέστερον τοῦ υἱοῦ φύσει καὶ οὐκ ἐκ βουλήσεως πατήρ.

(γινώσκουσα τὸ αὐτεξούσιον ἑαυτῆς), sieht sie, daß sie die Glieder des Leibes nach beiden Seiten, sowohl zum Seienden, d. i. dem Guten, als zu dem Nichtseienden, d. i. dem Schlechten, gebrauchen könne. . . Statt die Natur zu betrachten, richtet sie daher das Auge auf die Begierden, um zu zeigen, daß sie auch dies vermöge, und wähnend, sie rette, wenn sie sich nur bewege, ihre Würde, und sündige nicht, wenn sie thue, was sie könne; aber sie vergaß, daß sie nicht geschaffen sei, sich schlechthin zu bewegen, sondern nur zu dem, was sich gebührt [1]).

Schreibt Athanasius nach diesen Stellen nun allerdings dem freien Willen auch nach der Sünde noch viel zu [2]), so doch nicht zu viel. Denn keineswegs besagen sie, der freie Wille sei nach wie vor der Sünde das ungeschwächte Vermögen der Wahl zwischen Gutem und Bösem, sondern nur dies, daß der Mensch durch die Sünde den freien Willen nicht verloren habe, womit wohl vereinbar ist, daß seine Kraft für's Gute geschwächt sei und er die entschiedene Richtung darauf verloren habe, was aus der klaren Behauptung des Athanasius hervorgeht, der Wille sei dem Nichtseienden zugewendet. Es wäre auch ein arger Widerspruch, wenn Athanasius keinen Einfluß der Sünde auf den freien Willen annehmen würde, nachdem er einen solchen auf die Vernunft und den Leib des Menschen so entschieden lehrt. Wer will ihm, dem großen Theologen, einen solchen aufbürden? Ist nun aber dieser Einfluß nicht zur ausdrücklichen Geltung gebracht, so hat dies seinen Grund eben darin, daß

[1]) Contra Gent. c. 4. p. 4.

[2]) Dupin, l. c. tom. II. p. 93: Libero arbitrio multum tribuit; fatetur tamen hominem ab Adami peccato propensum esse ad malum, rebusque sensibilibus addictum.

Athanasius die Theologie im engeren Sinne und nicht die christliche Anthropologie behandelt, und letztere nur so weit, als sie ihm Argumente für erstere darbot. Wenn z. B. Athanasius mit sichtbarer Vorliebe immer wieder von den Folgen der Sünde für den Leib redet, so thut er es, weil er daraus die Nothwendigkeit der Incarnation des Logos folgert.

Daraus, daß die theologische Thätigkeit des Athanasius auf die Logo- und Christologie gerichtet ist, ist es auch zu begreifen, warum er nicht aus dem Zusammenhang der Sünde mit dem freien Willen auf die Nothwendigkeit der Gnade als göttlichen Beistandes desselben schließt. Es verschlägt nichts, wenn wir auf das Recht, bei dem Abgange positiver Erklärungen hierüber, jene Nothwendigkeit aus der Gesammtanschauung unseres Kirchenvaters über die Erlösung zu postuliren, verzichten, indem die Gnade als innere, den Menschen im Guten unterstützende und fördernde Thätigkeit Gottes von ihm doch gelehrt ist. Er sagt nämlich: Vieles und Großes bewirkt der Erlöser in den Menschen: eine Menge von Griechen und Barbaren überzeugt er täglich, so daß sie zum Glauben an ihn gelangen, und alle seiner Lehre gehorchen; er zerknirscht den Sinn der Menschen, so daß sie ihre väterlichen Gesetze ablegen und seiner Lehre mit Verehrung zugethan sind. . . . Die Handelnden und Lebenden hält er ab vom Handeln, so daß der Ehebrecher die Ehe nicht mehr bricht, der Mörder nicht mehr tödtet, der Ungerechte nicht mehr habsüchtig, der Gottlose in Zukunft gottesfürchtig ist [1]). Täglich zieht der Erlöser Menschen zur Frömmigkeit, überredet sie zur Tugend, lehrt sie über

---

[1]) De incarnat. Verbi Dei c. 30. p. 58.

die Unsterblichkeit, flößt ihnen Sehnsucht nach dem Himmlischen ein, enthüllt ihnen die Kenntniß des Vaters, erfüllt sie mit Kraft gegen den Tod, offenbart sich einem Jeden und zerstört die Gottlosigkeit des Götzencultus [1]). Man hat diese Worte nicht dahin zu verstehen, als ob die Lehre Christi als solche die geschilderten Wirkungen in den Menschen hervorrufe, und nicht der Erlöser selber; denn Athanasius führt damit den Beweis für die wirkliche Auferstehung Christi. Er argumentirt: Wäre Christus nicht wahrhaft von den Todten auferstanden und lebte er nicht, wie könnte er in der angegebenen Weise im Innern des Menschen wirken? Einem Todten kömmt es nicht zu, zu wirken und zu handeln. Derselben Auffassung begegnen wir in einer andern Stelle: Unser Herr Jesus Christus hat nicht blos durch seine Schüler das Evangelium gepredigt, sondern er selber hat innerlich (*κατὰ διάνοιαν*) die Menschen überredet, die Rohheit der Sitten abzulegen, nicht mehr die vaterländischen Götter zu verehren, sondern ihn anzuerkennen und durch ihn den Vater zu ehren [2]). Zu Ps. 118, 65: Güte hast du geübt an deinem Knechte, o Herr, wird bemerkt: Wer in den göttlichen Lehren unterrichtet werde, solle nicht gefühllos gegen die Wohlthaten Gottes sein. Denn nicht wäre er von Sünden befreit und den Knechten des Herrn beigezählt worden, wenn ihm die göttliche Gnade nicht die Ursache davon gewesen wäre. Desgleichen wird die Abwendung der Augen, damit sie nicht die Eitelkeit schauen (Ps. 118, 37), der Gnade Gottes zugeschrieben [3]). Den Grund, warum der heilige

---

[1]) Ibid. c. 31. p. 59.
[2]) Ibid. c. 51. p. 74. Vergl. cap. 52. 53. p. 74. 75.
[3]) In Ps. 118. p. 959. 962.

Antonius über die verschiedenartigsten Versuchungen zum Bösen stets gesiegt habe, gibt er in Folgendem an: Es wirkte nämlich der Herr mit ihm, welcher Fleisch um unser willen angenommen, und dem Leibe den Sieg über den Teufel verlieh, so daß jeder von denen, welche in Wahrheit kämpfen, sagen kann: Nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir (1 Cor. 15, 10)[1].

Lehrt Athanasius nach diesen Angaben entschieden die beiden Positionen der Gnade und Freiheit, so fragt es sich nur noch um das Verhältniß beider zu einander. Die Gnade, sagt er, sei bleibend bei denjenigen, welche sie wollen, wogegen sie durch Sünde verloren gehe[2]. Dieser allgemeine Satz läßt sich noch etwas näher bestimmen. Wenn nämlich Athanasius sagt, die Menschen hätten, nachdem sie das alttestamentliche Gesetz, welches nicht blos für die Juden, sondern für alle Menschen gegeben war, erkannt hatten, sich von aller Gesetzlosigkeit enthalten und ein Leben in Tugend leben können[3], so scheint dies auf eine semipelagianische Auffassung der Freiheit in ihrem Verhältnisse zur Gnade hinzudeuten, indem darnach der Mensch aus sich das Gesetz erfüllen kann; die Gnade, wenn der Mensch deren überhaupt zu einem guten Leben bedarf, würde erst ertheilt, nachdem der Wille aus sich das Gute angefangen. Mit

---

1) Vita S. Antonii. c. 5. p. 636: *συνήργει γὰρ ὁ κύριος αὐτῷ, ὁ σάρκα δι' ἡμᾶς φορέσας, καὶ τῷ σώματι δοὺς τὴν κατὰ τοῦ διαβόλου νίκην· ὥςε τῶν ὄντως ἀγωνιζομένων ἕκαςον λέγειν, „οὐκ ἐγὼ δὲ, ἀλλ' ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σὺν ἐμοί."*

2) Orat. III. contr. Arian. c. 25. p. 455: *ὅτε γοῦν ἐκπίπτει τις ἀπὸ τοῦ πνεύματος διά τινα κακίαν, ἡ μὲν χάρις ἀμεταμέλητος διαμένει τοῖς βουλομένοις, κἂν τις ἐκπεσὼν μετανοῇ.*

3) De incarnat. V. D. c. 12. p. 46.

Recht wurde jedoch hiegegen bemerkt, daß in der angeführten Stelle der Mensch in abstracto betrachtet werde, in welchem Sinne nicht geleugnet werden könne, daß wir die Kraft haben, das Gesetz zu erfüllen [1]. Wenn es ferner heißt: Wir hatten das angeborne Gesetz und riefen mit unaussprechlichen Seufzern des Geistes: Herr, unser Gott, erwirb uns wieder (Jes. 26, 13) [2], so will auch dies nicht sagen, daß wir lediglich aus uns selbst, ohne durch Gottes Gnade dazu angeregt worden zu sein, uns nach dem Erlöser sehnten, sondern nur so viel, daß der Mensch auch nach der Sünde noch Empfänglichkeit besitze für die Erlösung, indem wohl in Folge der Sünde die Gnade verloren und das Ebenbild zerrüttet, aber keineswegs getilgt worden ist. Wie sollte Athanasius auch lehren können, der sündige Mensch, der durch die Sünde fleischlich gewordene, verdorbene Mensch könne aus sich das Heil beginnen, nachdem er so nachdrücklich vom ersten Menschen, dessen Natur doch vor der Sünde unbefleckt und ungeschwächt war, leugnet, er habe aus sich Kind Gottes werden können? Die ganze Anschauung desselben spricht vielmehr für das Gegentheil, d. h. dafür, daß der Mensch sein Heil nur wirke durch die zuvorkommende Gnade. Dies bestätigen auch directe Gründe: die Zerknirschung und Reue des Herzens [3], so wie der Glaube [4]) werden selbst in ihrem Anfange als ein Werk der Gnade bezeichnet.

---

1) Möhler, Athanasius der Große, 2. Bd. S. 283—285.

2) Orat. II. contr. Arian. c. 14. p. 380.

3) De incarnat. V. D. c. 12. 51. Diese Stellen wurden schon oben mitgetheilt.

4) In illud: Omnia mihi tradita sunt etc. (Matth. 11, 21) c. 6. p. 86: *δυνατὸς δέ ἐςιν ὁ θεὸς ἀνοῖξαι τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρ-*

§ 20.

Cyrill von Jerusalem.

Etwas ausführlicher sind die Angaben des Cyrill, Bischof's von Jerusalem, über fraglichen Punkt. Wie die seitherigen Kirchenlehrer alle lehrt auch er, daß die Seele mit freiem Willen begabt sei; sie ist ein sich selbst bestimmendes Wesen (αὐτεξούσιός ἐςιν ἡ ψυχή). Der Teufel kann wohl die Seele versuchen, aber sie gegen ihren Willen zum Bösen nöthigen, zwingen, kann er nicht. Er kann wohl dem Menschen den Gedanken der Sünde unterschieben: willst du die Sünde, so wirst du sie begehen, willst du sie aber nicht, so nimmst du sie nicht in dich auf. Keiner sündigt daher mit Nothwendigkeit (κατ' ἀνάγκην). Aus welchem Grunde hätte dann Gott die Gehenna zubereitet? Wenn du von Natur, und nicht mit freier Wahl recht handelst, weßwegen hätte dir dann Gott unaussprechliche Kronen bereitet? Sanft ist das Schaaf, aber noch nie ist dasselbe wegen seiner Sanftheit belohnt worden; denn das Sanfte wohnt ihm nicht vermöge freier Wahl (ἐκ προαιρέσεως), sondern von Natur inne (ἐκ φύσεως αὐτῷ πρόςεστιν). Es gibt demnach keine Ordnung von Seelen, die von Natur sündigen, noch eine Ordnung von Seelen, die von Natur recht handeln; sondern Beides, das Gute sowohl als das Böse, hat seinen Ursprung im freien Willen. Denn die Substanz der Seelen ist in Allen gleichartig und dieselbe [1]. Es kann

---

δίας αὐτῶν, προς κατανόησιν τοῦ ἡλίου τῆς δικαιοσυνης· ἵν' ἐπιγνόντες ὃν πάλαι ἠθέτουν, συντόνῳ τῷ τῆς εὐσεβείας λογισμῷ σὺν ἡμῖν αὐτὸν δοξάσωσιν.

[1]) Cateches. IV, 20. 21. p. 62: ἐκ προαιρέσεως ἀμφότερα, μονοειδοῦς καὶ ὁμοίας οὔσης ἐν ἅπασι τῆς τῶν ψυχῶν ὑποςάσεως (Opp. S. Cyrilli ed. Touttée Venet. 1763).

daher auch nicht, wie die Gnostiker und Manichäer meinen, unter den Menschen solche geben, welche von Natur selig werden und von Natur zu Grunde gehen. Nicht mit Nothwendigkeit sondern mit Freiheit gelangen wir zur heiligen Kindschaft Gottes [1]). Wohl ist es die Natur des Menschen, welche das Heil aufnimmt, aber dazu wird der Wille erfordert. Von der Sünde, die nicht von Natur, sondern durch Handlung (ἐκ πράξεως) in uns ist, können wir wieder nur durch Handeln, und zwar durch Reue und Buße befreit werden [2]). Darnach bestände die Freiheit in dem unumschränkten Vermögen, das Gute wie das Böse zu wählen. Dieser Begriff ist nun allerdings ein ganz abstracter und es thut darnach der Mensch das Gute aus sich wie das Böse. Aber so ist er auch nur in dem Gegensatz zur Natur und Nothwendigkeit gefaßt. Als concreter darf er nicht genommen werden. Dies ergibt sich daraus, daß Cyrill den Einfluß der Sünde Adams auf alle Menschen nicht verkennt [3]) und daraus die Nothwendigkeit der Erlösung Aller durch Christus ableitet. Auch nahe sich die Sünde dem Menschen nicht in ihrer wahren Gestalt, sondern im Gewande eines Engels; das Laster ahme die Tugend nach. Wir bedürfen daher, schließt unser Kirchenvater, der göttlichen Gnade (χρεία θείας ἡμῖν χάριτος), wenn wir nicht ge-

---

[1]) Catech. VII, 13. p. 118.

[2]) Catech. IV, 1. p. 51.

[3]) Den Nachweis hievon hat Touttée in den seiner Ausgabe Cyrill's vorausgeschickten Dissertationen (dissertat. III. cap. VI. p. CLXIX sqq.) geliefert. Münscher's Vorwurf, er sei dabei auf offenbare Künsteleien gerathen, ist eine unbegründete Behauptung. Denn was er dagegen anführt, ist durchaus nicht stichhaltig (a. a. O. S. 148, Anmerkung 13 und 14).

täuscht werden und wenn unsere Gedanken besonnen und nüchtern sein und unsere Augen sehen sollen [1]. Cyrill lehrt also beide Positionen, Gnade und Freiheit, offenbar.

Die wichtige Frage ist aber auch hier, wie beide Factoren zu einander bestimmt werden. An die Katechumenen, also an diejenigen, welche zum Empfange der Taufgnade vorbereitet wurden, richtet Cyrill folgende Mahnung: Gott ist freigebig im Wohlthun: aber er wartet auf den aufrichtigen Willen eines Jeden (*περιμένει δὲ ἑκάςου τὴν γνησίαν προαίρεσιν*). Deshalb fügte der Apostel Röm. 8, 28 hinzu: denen, die nach dem Vorsatze berufen sind. Nur dann also, wenn der aufrichtige Vorsatz vorhanden ist, macht er dich zu einem Berufenen. Denn ist dein Leib auch gegenwärtig, aber dein Geist ferne, so nützt dir das gar Nichts [2]. Wer die wirksame innere Taufgnade will, von dem verlangt Gott nichts Anderes als einen guten Willen (*οὐδεν ἄλλο παρ' ἡμῶν ζητεῖ ὁ Θεὸς, εἰ μὴ προαίρεσιν ἀγαθήν*). Verharrest du in deinem bösen Willen und Vorsatze, so erwarte ja nicht, daß du die Gnade erhalten wirst. Zwar wird das Wasser dich aufnehmen, aber der heil. Geist nimmt dich nicht auf. Wende nicht ein und sage: Wie werden doch meine Sünden getilgt? Ich antworte dir: dadurch, daß du willst, daß du glaubst. Wenn aber auch deine Lippen aussprechen, du wollest, während dein Herz nicht will, so richtet dich Gott, der der Herzenskenner ist. Klage auch den Katecheten nicht an; denn auch er ist ohne Schuld, wenn du die Gnade nicht empfängst. Seine Sache ist es, die Lehre zu verkünden, die deinige

---

[1] Catech. IV, 1. p. 51.
[2] Procatech. c. 1. p. 2.

aber, sie anzunehmen [1]. Klage auch Keiner den Spender aller Gnade, den heil. Geist an, wenn er ihn nicht erleuchtet, sondern seine eigene Ungläubigkeit. Denn er erleuchtet (φωτίζει) nur diejenigen, welche Augen haben (d. h. die erleuchtet sein wollen) [2]. Das bisherige Verhältniß veranschaulicht Cyrill noch ausführlicher durch Gleichnisse. Wie die Truppenausheber das Alter und die körperliche Beschaffenheit derer, welche Krieger werden sollen, mustern, so sammelt auch der Herr die Seelen und erforscht ihren Willen. Und wenn Einer innerlich ein Heuchler ist, so stößt er ihn als untauglich zum Kriegsdienste aus; hat er aber Einen für würdig befunden, so gibt er diesem bereitwillig seine Gnade [3]. Daher ermahnt Cyrill seine Katechumenen: Bereitet eure Seelen durch einen ungeheuchelten Glauben als ein reines Gefäß zur Aufnahme des heil. Geistes. Fanget an, durch Buße eure Kleider rein zu waschen, damit ihr, in das Hochzeitgemach berufen, rein befunden werden möget. Denn der Bräutigam ruft Alle ohne Ausnahme (ἁπλῶς), die Gnade ist freigebig, und die Stimme der laut rufenden Herolde ladet Alle ein. Sodann aber sondert er diejenigen, welche zum typischen Hochzeitmale eingegangen sind (nämlich nach ihrer Würdigkeit oder Unwürdigkeit) [4].

Die Forderung Cyrill's an seine Täuflinge, ihre Seelen so vorzubereiten, daß sie keine Makel und keine Flecken oder Etwas der Art an sich haben, um die Gnade der Taufe, Sündenvergebung und Heiligung zu empfangen, scheint aber

---

[1] Procatech. c. 4 — 8. p. 4 — 7; cap. 17. p. 13.

[2] Cateches. XVI, 22. p. 256.

[3] Catech. I, 3. p. 17: εἰ δὲ ἄξιον καταλάβῃ, τούτῳ δίδωσιν ἑτοίμως τὴν χάριν.

[4] Catech. III, 2. p. 39.

einen [illegible]

[illegible]

nach dem [illegible] Sinn der [illegible]

---

[1] [illegible]

[2] Catech. XXII. mystagog. IV [illegible]

die Reichen stolz sein, noch die Armen sich für erniedrigt halten. Bereite sich nur ein Jeder vor zur Aufnahme der himmlischen Gnade [1]). Schon diese Erklärungen deuten darauf hin, daß die in der Taufe empfangene Gnade sich zur Disposition dafür nicht so verhalte, daß jene durch diese verdient würde. Dieselbe kann allerdings dem Menschen nur dann geschenkt werden, wenn er in einer Beschaffenheit ist, daß er sie empfangen kann, daß er also **für** dieselbe ist und ihr mindestens nicht widerstrebt; wird die Gnade aber wirklich geschenkt, so ist sie dessen ungeachtet unverdiente Gnade (gratia gratuita). Cyrill spricht dies ausdrücklich aus: Verachte deshalb die Gnade (der Taufe) nicht, weil sie als Geschenk umsonst gegeben wird (*διὰ τὸ δωρεὰν δίδοσθαι τὴν χάριν*), sondern wenn du sie empfangen hast, bewahre sie gewissenhaft [2]).

Doch dürfen wir hiebei nicht stehen bleiben; wir müssen die Sache noch genauer ansehen. Die sittliche Disposition zum fruchtbaren Empfange des Sacramentes der Erleuchtung oder Taufe ist nämlich nach Cyrill **der Glaube**. Die Frage, die sich hier aufdringt, ist daher, ob der Mensch sich selber aus sich disponire d. h. ob der Glaube lediglich Werk des Menschen sei. Hatte die seitherige Betrachtung das Verhältniß des Menschen zur rechtfertigenden und heiligenden Gnade im Auge, so handelt es sich jetzt um das Verhältniß des freien Willens zur aktuellen Gnade.

Man kann zunächst sagen, da das Wesen der Gnade an sich dasselbe sei, müsse auch das Verhältniß der aktuellen Gnade zum Willen dasselbe sein. Darnach wäre es also vor

[1]) Catech. XVI, 19. p. 274.
[2]) Catech. I, 4. p. 18.

Allem Sache des Menschen, das gute Werk zu beginnen, Sache Gottes aber, es zu vollenden [1]). Gottes Sache ist es, Gnade zu spenden, deine aber, sie zu empfangen und zu bewahren [2]). Es gälte ferner auch hier, was von der Taufe, daß, wer die aktuelle Gnade empfangen wolle, seinen eigenen freien Willen bethätigen müsse, weil, wie die Schreibfeder oder ein Geschoß dessen bedürfe, der davon Gebrauch mache, ebenso die Gnade der Gläubigen bedürfe [3]). Wenn aber der Mensch das Heil beginnt, Gott es vollendet, wenn Gott dem Menschen die Gnade nur vorsetzt, der Mensch dagegen nach Belieben sie annimmt, und wenn die Gnade zum freien Willen sich nur verhält wie ein Instrument zu dem, der davon Gebrauch macht, ist dann die Gnade nicht bedingt und abhängig vom Willen, und ist, muß man fragen, eine solche Auffassung nicht mindestens semipelagianisch?

Hätte sich Cyrill über den in Frage stehenden Punkt nicht weiter geäußert, so müßte man, abgesehen von den verwandten Lehrmomenten, die sich in ihrer vollen Reinheit bei ihm vorfinden, allein unter Berücksichtigung des von ihm eingenommenen Gesichtspunktes diese Frage verneinen. Um zuerst vom Einzelnen zu reden, so ist in der zuletzt angeführten Stelle, wornach die Gnade zur Freiheit sich verhält wie ein Instrument zu dem, der es gebraucht, nicht

---

1) Procatech. c. 17. p. 13: *ἐν ἐμοὶ γάρ ἐςι τὸ εἰπεῖν, ἐν σοὶ δὲ τὸ προσθέσθαι, ἐν Θεῷ δὲ τὸ τελειῶσαι.* — In dem oben angegebenen Sinne hat man diese und ähnliche Stellen aufgefaßt, wiewohl von der Taufgnade die Rede ist. Man vergleiche die Anmerkung Touttée's zu dieser Stelle.

2) Catech. I, 4. p. 18: *Θεοῦ τὸ χαρίσασθαι, σὸν δὲ τὸ λαβεῖν καὶ διατηρῆσαι.*

3) Ibid. c. 3. p. 17.

eine eigentliche Abhängigkeit oder Bedingtheit der Gnade vom Willen ausgesagt, sondern nur dieß, daß die Gnade im Menschen nicht für sich allein, sondern nur in Verbindung mit dem freien Willen wirken könne: insofern bedarf die Gnade, wenn sie wirksam sein soll, des menschlichen Willens. Was sodann den Standpunkt betrifft, von dem aus er über Gnade und Freiheit spricht, so ist es zunächst der sittliche. Warum gerade dieser der vorherrschende ist, liegt offen zu Tage; seine Katechesen bezwecken die sittliche Vorbereitung der Katechumenen zum würdigen Empfange der Taufe und nehmen daher den Willen in Anspruch. Von diesem Standpunkte aber kann im Verhältniß zur göttlichen Gnade nichts Anderes gesagt werden, als daß der Mensch sich derselben würdig mache. Indem ferner Cyrill die Freiheit dem gnostischen und manichäischen Dualismus gegenüber, wornach es keine eigentliche Sittlichkeit, sondern nur Naturbestimmtheit gibt, bestimmt, ist er genöthigt, von der Sünde und Gnade abzusehen, und sie für sich und abstract zu fassen. Erscheint nun allerdings dort die Freiheit als das Erste, die Gnade aber als Zweites, hier aber die Freiheit als unumschränktes, von der Sünde ungeschwächtes Vermögen, so ist man dennoch keineswegs befugt, Cyrill's Anschauung für eine pelagianische oder semipelagianische zu halten. Denn das praktisch sittliche Verhältniß ist von ihm nicht mit Ausschließung des religiösen, in welchem die Gnade als Erstes und die Freiheit als Zweites erscheint, festgehalten, noch ist der abstracte Freiheitsbegriff als der concrete gefaßt. Beides hat der Pelagianismus, ersteres aber, wenigstens theilweise, der Semipelagianismus gethan; daher sind sie häretisch. Keines von Beiden aber hat Cyrill gethan; daher kann er nicht einmal den Semipelagianismus präformirt haben. Das Aeußerste,

was man sagen könnte, wäre, daß die Darstellung eine unvollkommene, nur halbe, aber keine falsche sei. Doch nicht einmal dies läßt sich so unbedingt behaupten, da die Absolutheit der Gnade und damit die durchgängige Bedingtheit des menschlichen Willens von ihr gelehrt ist. Die sittliche Disposition für das Heil, der Glaube, ist ihm nämlich selbst Werk der Gnade. Nicht der Mensch also, sondern die Gnade beginnt das Heil. Gott, sagt Cyrill, welcher eure Herzen kennt und wohl weiß, wer aufrichtig (γνήσιος) und wer ein Heuchler ist, vermag den Aufrichtigen zu bewahren (φυλάξαι), den Heuchler aber zu einem Gläubigen zu machen. Denn Gott kann auch den Ungläubigen gläubig machen, wenn er ihm nur sein Herz schenkt (d. h. wenn er ihm nur nicht widersetzlich ist [1]). Letzteren Satz hat Cyrill sehr schön ausgeführt. Nachdem er seine Täuflinge ermahnt, nicht im bösen Vorsatze zu verharren, sondern ihr Herz bereitwillig Gott zu weihen, fährt er fort: Freilich nahen sich auch Manche nicht so, sondern unter einem andern Vorwande (προφάσει ἄλλῃ), der Gatte der Gattin, der Knecht dem Herrn, der Freund dem Freunde zu lieb. Aber ich nehme den Köder des Angels und fange dich, dich, der mit einem bösen Willen gekommen ist, aber mit guter Hoffnung gerettet werden muß. Vielleicht wußtest du nicht, wohin du gehest, und nicht, was für ein Netz dich auffängt. Du bist in das Netz der Kirche gerathen. Laß dich lebendig fangen und fliehe nicht. Denn Jesus fängt dich mit dem Angel, nicht um dich dem Tode zu überliefern, sondern um dich, nachdem du gestorben, lebendig zu machen. Denn absterben mußt du

---

[1]) Procatech. c. 17. p. 13: δύναται γὰρ ὁ Θεὸς καὶ τὸν ἄπιςον πιςοποιῆσαι, ἐὰν μόνον δῷ τὴν καρδίαν.

und dann auferstehen. Du hörst ja den Apostel sagen: Abgestorben der Sünde, lebend aber der Gerechtigkeit (Röm. 6, 11. 14). So stirb denn der Sünde ab und lebe der Gerechtigkeit schon von heute an. Betrachte, welch' große Würde dir Jesus durch seine Gnade verleiht. Du hießest Katechumene und vernahmst nur Töne von Außen um dich: du hörtest von der Hoffnung, aber sahest sie nicht; hörtest von den Mysterien und verstandest sie nicht; du hörtest von den Schriften und erfaßtest ihren tiefern Sinn nicht. Jetzt aber tönt es nicht mehr blos um dich, sondern in dir. Denn der heil. Geist wohnt in dir und macht sofort deinen Geist zu einem Gotteshaus. Wenn du jetzt hörst, was über die Geheimnisse geschrieben, wirst du einsehen, was du nicht verstanden [1]. Die stille geheimnißvolle Macht der Gnade wandelt auch den um, der anfänglich mit unlautern Motiven zur Taufe sich naht. Damit ist offenbar die Absolutheit der Gnade, oder die Gnade als zuvorkommende gelehrt. Da der Glaube aber eine Gnade ist, muß der Mensch darum bitten. Bereite dein Herz, heißt es, zur Aufnahme der Lehre Christi und zur Theilnahme an den heil. Mysterien; aber bitte auch inständig, daß Gott der heiligen und unsterblichen Geheimnisse dich würdig mache (was eben durch das Geschenk des Glaubens geschieht) [2]. Durch euer Gebet gewähre Gott sowohl uns, euch zu lehren, als euch Zuhörern den Glauben [3]. Wenn du ungläubig oder schwach-

---

[1]) Procatech. c. 5. 6. p. 5. 6; catech. XVI, 19. 20. p. 254. 255. Als Geschenk Gottes erscheint der Glaube ferner in folgenden Stellen: Catech. XIV, 30. p. 220; XVI, 1. 2. p. 243. 244; 25. p. 257.

[2]) Procatech. c. 16. p. 12.

[3]) Catech. XIII, 8. p. 187: *ὅς ταῖς ὑμετέραις εὐχαῖς, καὶ ἡμῖν πρόσχοιτο τοῖς λέγουσι τὸ εἰπεῖν, καὶ ὑμῖν τοῖς ἀκούουσι τὸ πιστεῦσαι.*

gläubig bist, so ist der Herr menschenfreundlich und läßt sich zu dir herab, wenn du Reue empfindest; bitte nur zu ihm: Herr hilf meinem Unglauben. Es ist kein Widerspruch damit, wenn Cyrill fortfährt: Wenn du aber dafür hältst, gläubig zu sein, aber noch nicht die Vollendung des Glaubens (*τὸ τέλειον τῆς πίςεως*) erlangt hast, so mußt auch du mit den Aposteln sprechen: Herr, mehre uns den Glauben (Luc. 17, 5)! denn du hast Etwas von dir selbst, von Gott aber erhältst du viel (*τὸ μὲν γάρ τι παρὰ σεαυτοῦ ἔχεις, τὸ δέ τι παρ' ἐκείνου πολὺ λαμβάνεις*). Unter dem vollkommenen Glauben versteht er nämlich jenen, der Wunder wirkt, und gratia gratis data ist, während der Glaube als Ueberzeugung von den Glaubenswahrheiten oder Zustimmung zu demselben Werk der göttlichen Gnade und des Menschen zugleich ist. Im Gegensatze zu jenem charismatischen Glauben, der nur Gnadengeschenk ist, ist letzterer, wiewohl er auch unter Mitwirkung der Gnade zu Stande kömmt, unser Glaube, da er nicht entsteht, wenn wir nicht der christlichen Wahrheit beistimmen. Insoferne wird unserm Glauben der charismatische zu Theil [1]). Selbst das wahre Gebet vermittelt aber der heil. Geist durch seine Gnade, da wir aus uns schwach sind und nicht wissen, um was wir beten sollen [2]).

Wenn also Cyrill seine Katechumenen mahnt, sich der

---

1) Catech. V, 9. p. 76. Man vergl. hiezu die Anmerkung von Touttée.

2) Catech. XVI, 20. p. 255: *Παράκλητος δὲ καλεῖται, διὰ τὸ παρακαλεῖν καὶ παραμυθεῖσθαι, καὶ συναντιλαμβάνεσθαι τῆς ἀσθενείας ἡμῶν· τὸ γὰρ, τί προσευξόμεθα καθ' ὃ δεῖ, οὐκ οἴδαμεν· ἀλλ' αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν ςεναγμοῖς ἀλαλήτοις· δῆλον δὲ ὅτι πρὸς τὸν Θεόν.*

Taufgnade würdig zu machen, so hat er nicht den freien Willen des Menschen allein im Auge, sondern den freien Willen, wie er sich mit und durch die Gnade dafür disponirt. In dem Grade nun der Wille durch und mit der Gnade wirkt, in dem Grade macht er sich empfänglich für eine größere Gnade; das Maaß der zu ertheilenden Gnade richtet sich nach dem Maaße des Glaubens. In diesem Sinne heißt es bei ihm: Reinige dein Gefäß, damit es mehr Gnade empfange. Denn die Vergebung der Sünden wird Allen gleichmäßig (ἐξ ἴσου) ertheilt; aber die Gemeinschaft mit dem heil. Geiste wird nach dem Maaße des Glaubens eines Jeden geschenkt. Wenn du wenig gearbeitet, empfängst du wenig; hast du viel gearbeitet, so wird dir ein großer Lohn zu Theil [1]). Soviel Gnade wirst du empfangen, als du eben empfangen kannst, d. h. nach dem Maaße deines Glaubens [2]). Es ist dies ganz dieselbe Anschauung, welche wir schon bei Origenes kennen gelernt haben: Durch die Gnade, welche für ihre Wirksamkeit das natürliche Vermögen voraussetzt, baut sich das ganze religiöse und sittliche Leben auf. Denn wiewohl die Gnade den Willen zur Voraussetzung hat, so wird letzterer doch nur gut und heilig durch sie. Alle Tugenden beruhen demnach auf ihr als letztem und tiefstem Principe. Keuschheit, beständige Virginität, Wohlthätigkeitssinn, freiwillige Armuth wirkt in den Menschen der heil. Geist; ebenso ist

---

[1]) Catech. I, 5. p. 18.

[2]) Catech. XVII, 37. p. 282: Ἐὰν πιϛεύσῃς, οὐ μόνον λαμβάνεις ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, ἀλλὰ ποιεῖς καὶ τὰ ὑπὲρ ἄνθρωπον· γένοιτο δέ σε ἄξιον εἶναι καὶ προφητικοῦ χαρίσματος· λαμβάνεις γὰρ τοσοῦτον τῆς χάριτος, ὅσον χωρεῖς, καὶ οὐχ ὅσον ἐγὼ λέγω·

auch durch seine Gnade nur das Martyrthum für Christus möglich [1]).

Wenn indessen diese Bestimmung, so sehr sie auch der Anschauung Cyrills über Gnade und Freiheit zu Grunde liegt, von ihm nicht durchgeführt ist, wenn er vielmehr vorherrschend auf dem sittlichen Standpunkte sich bewegt, so findet dies in dem praktischen Zwecke der Katechesen seine ganz befriedigende Erklärung; einen Widerspruch, noch viel weniger ein Aufgeben des religiösen Gesichtspunktes kann man darin nicht erblicken; auch deßhalb nicht, weil in denselben keine einzige Lehre systematisch, in ihrem ganzen innern Zusammenhange, und damit allseitig entwickelt dargestellt ist.

§ 21.

Basilius der Große.

Die Signatur des ersten Menschen ist nach Basilius ganz dieselbe, wie wir sie bei Athanasius kennen gelernt haben. Anders bezeichnet er auch die Folgen der ersten Sünde nicht: er verlor die Gnade, wurde dem Leibe nach sterblich; geblieben ist ihm aber die Freiheit des Willens, welche sich daher auch in allen Menschen vorfindet [2]). Was nun das Wesen dieses allen Menschen zukommenden Willens betrifft, so besteht er in dem Vermögen der Wahl zwischen

---

ἐγχωρεῖ γὰρ ἐμὲ μὲν μικρὰ λέγειν, σὲ δὲ μείζονα λαμβάνειν· ἐπειδὴ πραγματεία πλατεῖα ἡ πίστις.

[1]) Catech. XVI, 21. 22. p. 255. 256.

[2]) Homil. in Ps. 28, 5. p. 120; Ps. 48, 4. p. 181. Tom. I. (Opp. ed. Garnier, Paris. 1721—1730). De Spir. sancto c. 16. p. 32. 33. Tom. III.

Gutem und Bösem. In dieser Form besitzt jede rationale Creatur die Freiheit. Als **freie** Wesen verhalten sich die Engel in gleicher Weise zu Tugend und Laster [1]; der freie Wille des Menschen ist gleich einer Waage, weil er sich zum Guten wie zum Bösen hinwenden kann [2]. Es ist nur eine Folge dieser Auffassung, wenn gesagt wird, alle Tugend charakterisire sich durch die Freiheit, und nur das Freiwillige sei selig zu preisen [3].

Je vorherrschender diese Anschauung von der menschlichen Freiheit und Sittlichkeit bei Basilius ist, desto mehr ist man geneigt, sie für die absolute und ausschließliche zu halten [4]. Doch muß auch hier wieder geltend gemacht werden, daß Basilius den Begriff der Freiheit durchgängig im Gegensatze zu den sie leugnenden, und an ihre Stelle das Fatum oder die Naturnothwendigkeit setzenden Häresieen bestimmt. In diesem Gegensatze aber muß die Freiheit als abstractes Wahlvermögen begriffen, und der Ursprung der Tugend wie der Sünde auf diese sittliche Kraft zurückgeführt werden. Eben deßhalb aber, weil der Begriff der Freiheit in den genannten Gegensatz fällt und nicht beziehungslos und an sich so bestimmt ist, kann auch der Einfluß der Sünde auf den Willen, d. h. seine Schwächung durch dieselbe, noch anderseits die Gnade als Beistand des Wil-

---

1) De Spir. s. c. 16, 38. p. 32.

2) Hom. in Ps. 61, 4. p. 197: *τὰ μὲν γὰρ τοῦ σώματος βάρη ταῖς ἐπὶ τῆς τρυτάνης ῥοπαῖς δοκιμάζομεν, τὰ δὲ τοῦ βίου ἐκλεκτὰ τῷ αὐτεξουσίῳ τῆς ψυχῆς διακρίνομεν· ὃ καὶ ζυγὸν ὠνόμασεν διὰ τὸ ἴσην δύνασθαι λαμβάνειν τὴν ῥοπὴν ἐφ' ἑκάτερα.*

3) Homil. in Ps. 33, 5. p. 147: *οὐδὲν γὰρ τῶν ἀπροαιρέτων μακαριστόν· διότι πᾶσα ἀρετὴ τῷ ἑκουσίῳ χαρακτηρίζεται.*

4) Klose, Basilius der Große, Stralsund 1835. S. 59—62.

lens im Guten geleugnet, und jede sittliche That dem Menschen allein vindicirt sein. Ein Zweifel kann hierüber nicht stattfinden, indem Basilius den Gegensatz der Sünde und Gnade zum freien Willen ausdrücklich anerkennt. In letzterer Hinsicht heißt es bei ihm, das Heil sei nicht in der Macht und Weisheit des Menschen, sondern in der Gnade Gottes gegründet [1]; in ersterer aber bemerkt er, daß jeder Mensch wegen der ihm von Natur innewohnenden Schwachheit vieler Hilfe bedürfe [2]. Aber selbst in dem Falle, daß Basilius den freien Willen als unumschränktes Vermögen der Wahl begriffe, wäre keine Gefahr für den supranaturalen Factor der Gnade. Basilius theilt nämlich seinen Begriff des freien Willens vollständig mit dem späteren Pelagianismus, der ihn bekanntlich als ein Aequilibrium faßt, aber er zieht die entgegengesetzte Folgerung daraus. Während nämlich der Pelagianismus vermöge seines äquilibristischen Freiheitsbegriffes die Gnade leugnen zu müssen glaubte, behauptet Basilius entgegen die Nothwendigkeit der Gnade für den Willen, weil er an sich nur abstractes Gleichgewicht sei, aus dieser Indifferenz aber durch sich allein nicht heraus und zu einer Handlung kommen könne. Er sagt: Weil die Freiheit der Engel das zum Guten und Bösen gleich geneigte Vermögen ist, in dem sie sich zum Guten wie zum Bösen verhält (d. h. weil sie an sich abstractes, indifferentes Vermögen ist), bedurften sie, um gut handeln zu können, der Gnade des heil. Geistes [3]. Freilich gilt diese

---

[1]) Hom. in Ps. 33, 2. p. 144: οὐ γὰρ ἐν δυνάμει ἀνθρώπου οὐδὲ ἐν σοφίᾳ, ἀλλ' ἐν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ ἐστιν ἡ σωτηρία.

[2]) Hom. in Ps. 45, 1. p. 170. 171: πολλῆς βοηθείας δέεται πᾶς ἄνθρωπος, διὰ τὴν ἐκ φύσεως προσοῦσαν αὐτῷ ἀσθένειαν.

[3]) De Spir. s. c. 16, 38. p. 32: αὐτεξουσίους εἶναι τὰς ἀοράτους

Bestimmung zunächst nur von dem freien Willen der Engel, aber es liegt kein Grund vor, warum sie nicht auch von dem des Menschen gelten sollte. Bedarf nun aber der Wille, sofern er an sich ein indifferentes Vermögen ist, der Gnade, so ist ihm dieselbe um so nothwendiger, nachdem er durch die Sünde geschwächt worden ist. Aus diesem Grunde lehrt Basilius auch die Nothwendigkeit der Gnade ebensosehr, als er den freien Willen als Vermögen der Wahl hervorhebt. Für den Gerechten, schreibt er zu Ps. 7, 10, ist das Gebet nothwendig, damit sein guter Vorsatz und sein unwandelbarer Sinn durch Führung geleitet werde, damit er nicht einmal aus Schwachheit von dem Kanon der Wahrheit abweiche und von dem Feinde der Wahrheit durch verkehrte Glaubenssätze beschädigt werde [1]). Zur Seele muß Schönheit kommen und die Kraft, welche das, was sein soll, bewirkt; aber dazu bedürfen wir der göttlichen Gnade. Darum singt der Psalmist voll Dank: Durch deinen Willen hast du meiner Schönheit Kraft gewährt. Denn schön war ich der Natur nach, aber schwach, weil ich in Folge der Verführung durch die Schlange durch die Sünde todt war. Meiner Schönheit, welche ich von dir bei der ersten Schöpfung empfangen, hast du daher Kraft verliehen, welche das Seinsollende bewirkt [2]). Der Mensch wird selig aus den Wer-

---

τους δυνάμεις, ἰσοῤῥόπως ἐχούσας πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν, καὶ διὰ τοῦτο δεομένας τῆς τοῦ πνεύματος βοηθείας.

[1]) Hom. in Ps. 7, 6. p. 103.

[2]) Hom. in Ps. 29, 5. p. 129: *πλὴν ἵνα καὶ κάλλος ἐπιγένηται τῇ ψυχῇ, καὶ δύναμις τῶν δεόντων ἐπιτελεστικὴ, θείας εἰς τοῦτο χάριτος χρῄζομεν· ὡς τοίνυν ἄνω εἴρηκεν, ὅτι ζωὴ ἐν τῷ θελήματι αὐτοῦ· οὕτω νῦν ὑψοῖ τὸν θεὸν διὰ τῆς εὐχαριστίας λέγων, ὅτι ἐν τῷ θελήματί σου παρέσχου τῷ κάλλει μου δύναμιν· καλὸς μὲν γὰρ*

ken der Gerechtigkeit. Aber der heil. Geist mit seiner Gottheit ist überall (d. h. bei jedem guten Werke) gegenwärtig: bei dem Bekenntnisse des Glaubens, bei der Taufe der Erlösung, bei der Wunderwirkung; er wohnt in den Heiligen, ist bei der Ertheilung an Alle, die ihm unterthan sind. Es gibt überhaupt kein Geschenk, das nicht durch den heil. Geist der Creatur zu Theil würde; ja nicht einmal ein Wort zur Vertheidigung Christi vermag Jemand ohne Mitwirkung des heil. Geistes zu reden, wie wir in den Evangelien (Matth. 10, 19) von unserm Herrn und Erlöser gelernt haben [1].

Basilius schließt von der in diesen Stellen besprochenen Wirksamkeit des heil. Geistes im Menschen auf seine Gottheit; ebenso redet er auch von der auf das religiöse und sittliche Leben des Menschen gehenden Wirksamkeit des Sohnes, um daraus auf seine Gottheit zu argumentiren. In diesem Sinne heißt es bei ihm: Wenn der Apostel Röm. 8, 37 sagt: In all' diesem überwinden wir durch denjenigen, welcher uns geliebt hat, so bezeichnet er damit keineswegs etwa einen niedrigen Knechtesdienst, sondern die Hilfe, welche durch die Macht seiner Kraft wirkt (*τὴν ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος ἐνεργουμένην βοήθειαν*). Er macht uns zu brauchbaren Gefäßen des Herrn, die geschickt sind zu jedem guten Werke in Folge der Zubereitung unseres freien Willens. Dadurch haben wir Zutritt zu dem Vater durch den Sohn, denn wir sind der Macht der Finsterniß entrissen und in den Antheil an dem Loose der Heiligen, in das Licht, ver-

---

ἥμην κατὰ τὴν φύσιν· ἀσθενὴς δὲ διὰ τὸ ἐξ ἐπιβουλῆς τῆς ὄφεως νεκρωθῆναι τῷ παραπτώματι· τῷ οὖν κάλλει μου ὃ παρὰ σοῦ ἔλαβον ἐκ τῆς πρώτης κατασκευῆς, προσέθηκας δύναμιν τὴν τῶν δεόντων πρακτικήν.

[1]) De Spirit. s. c. 24. p. 47.

setzt. Die Beschaffenheit dieser Hilfe des Vaters durch den Sohn beschreibt er aber also: Da die ganze geschaffene Natur, die sichtbare wie die unsichtbare, um bestehen zu können, der Sorgfalt Gottes bedarf, so theilt der schöpferische Logos, der einzig geborene Gott, einem Jeden nach dem Maaße, wie er es bedarf, Hilfe mit. Die in der Finsterniß der Unwissenheit niedergehalten sind, erleuchtet er: deßhalb ist er das wahre Licht. Er hält Gericht, nach dem Verdienste der Werke vergilt er: deßhalb ist er der gerechte Richter. Denn der Vater verurtheilt Keinen, sondern er hat das Gericht dem Sohne übergeben. Er richtet ferner diejenigen vom Falle auf, welche von der Höhe des sittlichen Lebens in Sünde gefallen sind: deßhalb heißt er die Auferstehung. Alles aber thut er, indem er durch Berührung seiner Macht und durch den Willen seiner Güte wirkt. Er ist Hirt, er erleuchtet, nährt, geleitet, heilt, richtet auf, setzt das Nichtseiende in's Sein und erhält das Geschaffene. So kommen die Güter von Gott durch den Sohn zu uns, und zwar wirkt er dieselben in einem Jeden mit größerer Geschwindigkeit, als es die Sprache auszudrücken vermag. Denn nicht der Blitz, nicht die Verbreitung des Lichtes in der Luft ist so schnell, nicht die Blicke der Augen, nicht die Bewegung des Geistes; jedes von diesen bleibt hinter der Schnelligkeit der göttlichen Thätigkeit zurück [1]).

So deutlich aber auch Basilius neben der Freiheit des Willens die Nothwendigkeit der Gnade lehrt, so wird doch die Antwort auf die Frage, ob seine diesfällige Anschauung eine richtige und erschöpfende sei, abhängen von der Bestimmung des Verhältnisses obiger Factoren zu einander.

---

[1]) De Spir. s. cap. 8. p. 15. 16.

Im Allgemeinen macht er die Ertheilung der Gnade abhängig von der Würdigkeit des Menschen. Wenn Gott dich seiner Erbarmung würdig sieht, wird er dir reichliche Barmherzigkeit ertheilen; im Gegentheile aber nicht [1]). Diejenigen, welche in Finsterniß und Todesschatten sitzen, werden aufgefordert, dem Herrn sich zu nahen und zu nahen den Strahlen seiner Gottheit, damit sie durch diese Annäherung in der Wahrheit erleuchtet, durch Gnade seine Erleuchtung in sich aufnehmen. Denn wie das sichtbare Licht nicht Allen leuchtet, sondern nur denen, die Augen haben und wachen, und ohne irgend ein Hinderniß das Dasein der Sonne wahrnehmen können, so spendet auch die Sonne der Gerechtigkeit, das wahre Licht, welches jeden Menschen, der in die Welt kömmt, erleuchtet, nicht allen ihren Glanz, sondern nur denen, die derselben würdig leben (*τὸ ἀληθινὸν φῶς οὐ πᾶσι τὴν ἑαυτοῦ φαιδρότητα χαρίζεται, ἀλλὰ τοῖς ἀξίως αὐτοῦ πολιτευομένοις*). Denn das Licht, sagt der Psalmist, ist nicht dem Sünder, sondern dem Gerechten aufgegangen. Denn wie die Sonne aufgegangen ist, aber nicht für die Fledermäuse, noch für andere Thiere, welche Nachts auf Beute ausgehen, so ist auch das Licht vermöge seiner Natur glänzend und fähig zu erleuchten, aber nicht Alle nehmen Antheil an seinem Glanze. So haßt jeder, der Böses thut, das Licht und kömmt nicht ans Licht, damit seine Werke nicht offenbar werden. Nahet euch ihm daher und lasset euch erleuchten und euer Antlitz wird nicht zu Schanden werden (Joh. 3, 20) [2]). Die Welt, d. i. das den Lüsten dienende Fleisch, kann so wenig die Gnade des

---

[1]) Hom. in Ps. 32, 3. 4. p. 135.
[2]) Hom. in Ps. 33, 4. p. 146. 147.

heil. Geistes aufnehmen, als ein schwaches Auge das Licht der Sonne. Nur diejenigen, welche das Irdische gering achten und erhaben darüber sind, werden der Gabe des heil. Geistes für würdig erachtet [1]). Die Einwohnung des heil. Geistes in der Seele erfolgt nach Entfernung aller ihrer Leidenschaften, welche sich in die Seele wegen ihrer Freundschaft mit dem Fleische einschlichen und sie der Gemeinschaft mit Gott beraubten. Wer sich nun von dem Häßlichen gereinigt hat, das er sich durch die Sünde zuzog, und zurückgekehrt ist zur ursprünglichen Schönheit, der allein kann sich dem Paraklet nahen. Dieser wird alsdann wie die Sonne, wenn ihr Strahl ein reines, helles Auge erreicht, ihm in ihm selbst das Bild des Unsichtbaren zeigen. In der seligen Betrachtung dieses Bildes wird er sodann auch die unaussprechliche Schönheit des Urbildes schauen [2]).

So sehr nun auch der Schein dafür sprechen mag, daß in den ausgehobenen Stellen das Verhältniß der Gnade zum freien Willen dahin bestimmt sei, daß die Ertheilung der ersteren bedingt sei durch die Würdigkeit des letzteren, so wenig ist dies doch wirklich der Fall. Denn sie sprechen nur den Satz aus, daß die Reinheit und Klarheit der Erkenntniß bedingt sei durch die Sittlichkeit, oder wie Gregor von Nazianz sich ausdrückt: πρᾶξις ἐπίβασις θεωρίας. Soferne nun der heil. Geist das Princip aller wahren Erkenntniß ist oder diese Gnade mittheilt, ist gesagt, er richte sich hiebei nach der sittlichen Würdigkeit des Subjectes. Aber damit ist noch keineswegs gegeben, daß die Würdigkeit selbsteigenes Verdienst des Menschen sei. Dafür scheinen indessen

---

1) De Spirit. s. c. 22. p. 46.
2) Ibid. c. 9. p. 20.

doch andere Stellen zu sprechen. So sagt Basilius, der heil. Geist verbinde sich nicht mit Unwürdigen; doch scheine er bei den einmal Getauften irgendwie zu sein, wartend auf das aus ihrer Bekehrung kommende Heil. Dann aber, wenn die Seele seine Gnade entweiht habe, trenne er sich gänzlich von ihr [1]. Doch ist auch hier der Sinn kein semipelagianischer, als ob der Mensch die Besserung lediglich aus sich selbst beginne; es will nur behauptet werden, daß die Gnade im sündigen Menschen nicht wohnen und das Heil wirken könne, daß die erste Bedingung hiefür also die Abkehr von der Sünde sei. Es ist unmöglich, sagt Basilius, daß wir empfänglich sind für die Gnade, wenn wir nicht zuvor die Leidenschaften der Bosheit, die unsere Seele fesselten, abgelegt haben [2]. Bedingte der das Heil aus sich selbst beginnende Wille den Eintritt der Gnade, so müßte auch das endliche Resultat dieses Processes, die einstige Seligkeit, dem Menschen als Lohn ertheilt werden, was Basilius ausdrücklich leugnet. Es ist den Menschen hinterlegt die ewige Ruhe, und zwar denen, die nach dem Gesetze Gottes hienieden das Leben durchgekämpft haben; doch wird sie nicht aus Schuldigkeit der Werke, sondern durch die Gnade des freigebigen Gottes denen geschenkt, die auf ihn gehofft haben [3].

---

1) De Spir. s. c. 16. p. 34: *νῦν μὲν γὰρ, εἰ καὶ μὴ ἀνακέκραται τοῖς ἀναξίοις, ἀλλ' οὖν παρεῖναι δοκεῖ πως τοῖς ἅπαξ ἐσφραγισμένοις, τὴν ἐκ τῆς ἐπιστροφῆς σωτηρίαν αὐτῶν ἀναμένον· τότε δὲ ἐξ ὅλου τῆς βεβηλωσάσης αὐτοῦ τὴν χάριν ψυχῆς ἀποτμηθήσεται.*

2) Hom. in Ps. 61, 4. p. 196: *ἀμήχανόν ἐστι χωρητικοὺς ἡμᾶς γενέσθαι τῆς θείας χάριτος, μὴ τὰ ἀπὸ κακίας πάθη προκατασχόντα τὰς ψυχὰς ἡμῶν ἐξελάσαντες.*

3) In Ps. 114, 5. p. 202: *πρόκειται γὰρ ἀνάπαυσις αἰωνία,*

Die Gnade wird nicht Allen in gleichem Maaße zu Theile; sie bestimmt sich nach dem Maaße des Glaubens. Der heilige Geist, heißt es bei Basilius in dieser Beziehung, erfüllt Alles mit seiner Kraft; aber jene allein, die der Mittheilung derselben würdig sind. Doch theilt er sich nicht allen mit gleichem Maaße mit (οὐχ ἑνὶ μέτρῳ μετεχόμενον), sondern nach dem Maaße des Glaubens eines Jeden (ἀλλὰ κατ' ἀναλογίαν τῆς πίςεως διαιροῦν τὴν ἐνέργειαν) [1]. Damit scheint das Verhältniß der Gnade zur Freiheit noch viel klarer als seither bestimmt. Macht nämlich der Glaube den Menschen der Gnade würdig, so ist der Glaube offenbar als eine sittliche That des Subjectes allein bezeichnet. Eine Bestätigung findet diese Auffassung in folgenden Worten: Wer in sich die Schwachheit hat, in sich aber den Glauben empfangen hat, der wird von seinem eigenen Glauben zur Seligkeit zubereitet. Denn es heißt Luc. 7, 50: dein Glaube hat dir geholfen [2]. Das dem Menschen im Glauben Zuvorkommende wäre nur der durch Offenbarung gegebene Glaubensinhalt, aber der innere Glaube, die freudige Zustimmung wäre lediglich Werk des Glaubenden. Doch spricht gegen eine solche Annahme wiederum der Umstand, daß an vielen Stellen die Gnade der Erleuchtung, ohne die es keinen Glauben geben kann, wirklich als eine unentbehrliche gelehrt wird.

τοῖς νομίμως τον ἐνταῦθα διαθλήσασι βίον· οὐ κατὰ ὀφείλημα τῶν ἔργων ἀποδιδομένη, ἀλλὰ κατὰ χάριν τοῦ μεγαλοδώρου θεοῦ, τοῖς εἰς αὐτὸν ἠλπικόσι παρεχομένη.

[1]) De Spir. s. c. 9. p. 19.

[2]) Hom. in Ps. 7, 2. p. 99: ὁ μὲν ἐν ἑαυτῷ ἔχων τὴν ἀσθένειαν ἐν ἑαυτῷ δὲ λάβων τὴν πίςιν, ὑπὸ τῆς οἰκείας πίςεως οἰκονομεῖται πρὸς τὸ σωθῆναι· ἡ πίςις γάρ σου, φησὶ, σέσωκέ σε· καὶ, γενηθήτω σοι ὡς ἐπίςευσας.

Aus dem Angegebenen ist ersichtlich, daß Basilius in der Bestimmung des Verhältnisses der Gnade zum freien Willen ganz auf dem Standpunkte des gewöhnlichen Bewußtseins oder der Vorstellung steht, wornach die Gnade sich nach der sittlichen Würdigkeit des Menschen richtet. Ist diese Auffassung von genanntem Gesichtspunkte aus die zunächst liegende und annehmbarste, weil so bei aller Anerkennung der Nothwendigkeit der Gnade die Freiheit des Willens gesichert erscheint, so ist sie doch nicht als principielle Bestimmung anzusehen, so daß man auch diesen Kirchenvater einer semipelagianisirenden Richtung beschuldigen könnte; es liegt vielmehr seiner Doctrin das Bewußtsein zu Grunde, daß der Mensch aus sich allein, durch seine eigene Natur, Nichts vermöge, sondern Alles durch die Gnade. Ein schlagender Beweis hiefür ist folgende Stelle: Aus uns selbst sind wir nicht vermögend, Gott zu verherrlichen, sondern unsere Sufficienz dazu ist durch den heil. Geist, durch welchen gestärkt wir Gott für die empfangenen Wohlthaten danken und zwar nach dem Maaße der Reinheit vom Bösen: der Eine mehr oder weniger als der Andere empfangen wir die Hilfe vom heil. Geiste, um Gott das Opfer des Lobes darzubringen [1]). Aber dieser klar ausgesprochene Gedanke ist von Basilius nicht durchgeführt; es war hiezu keine Veranlassung geboten, seine theologische Thätigkeit mußte vielmehr andern christlichen Lehren gewidmet werden. Man kann daher nicht sagen, er sei in unserm Lehrpunkte über die vorigen Väter hinausgekommen [2]).

---

[1]) De Spir. s. c. 26. p. 53.

[2]) Dupin l. c. tom. II. p. 344: Is clarius quam alii Patres Graeci de gratia disseruit, et libero arbitrio minus tribuit, quamvis illud agnoscat.

§ 22.

Gregor von Nazianz.

Unter den Folgen der ersten Sünde für das gesammte Geschlecht ist auch die, daß jeder Mensch zur Sünde geneigt ist. Nichts ist daher so leicht, als böse werden, wenn uns auch Niemand Anleitung dazu gibt; schwierig und daher selten ist dagegen die Erlangung des Guten, selbst dann, wenn uns Vieles dazu aufmuntert und anzieht. Das Gute ist für die menschliche Natur schwer zu erreichen [1]). Wiewohl aber im Menschen eine solche Inclination zur Sünde ist, so ist für's Erste doch die menschliche Natur als solche keine böse. Es kann überhaupt keine ethische Bestimmtheit des Menschen geben, die eigentlich eine natürliche wäre. Es gibt nicht verschiedene irdische, geistige und mittlere Naturen; es ist häretisch und verderblich, wenn Einige glauben, es verhielten sich Viele so, daß sie eine verderbte, andere so, daß sie eine des Heils theilhaftige Natur hätten, andere dagegen so, daß sie ihr Wille entweder zum Guten oder Bösen führe. Wohl hat der Eine mehr, der andere weniger natürliche Anlage zum Guten, aber diese Anlage allein genügt nicht zur Vollendung (οὐκ ἀρκεῖν δὲ μόνην τὴν ἐπιτηδειότητα πρὸς τελείωσιν); sondern die Vernunft ist es, welche sie anregt, damit die Naturanlage zur That fortschreitet, wie der Feuerstein, wenn er vom Stahl geschlagen wird und so Feuer entsteht [2]). Der falschen Gnosis gegenüber, welche eine gute oder böse Bestimmtheit von Natur vorträgt, lehrt also Gregor, was dem Menschen von Natur

---

[1]) Orat. II, 11. 12. p. 17. 18. Tom. I (ed. Maurin. Paris. 1778).

[2]) Orat. XXXVII, 13. p. 654.

gegeben sei, sei das Vermögen oder die Anlage, die eine größere oder geringere sein könne, aber in die sittliche Bestimmtheit führe sie sich erst ein durch den freien Willen unter Anleitung der Vernunft. Dasselbe spricht auch folgende Stelle aus: Es scheinen Einige von Natur zum Guten hinzuneigen. Wenn ich aber sage von Natur, so verschmähe ich den freien Willen nicht, sondern ich setze Beides, die Anlage zum Guten, und die Freiheit, welche die natürliche Anlage zum Werke führt [1]). Was den Werth des Guten betrifft, so ist nur das mit freiem Willen gethane lobenswerth; das Gute aber, das von Natur kömmt, nicht. Wer von Natur Eunuche ist, hat deßhalb noch keine hohe Meinung für sich. Denn vielleicht ist seine Unschuld eine unfreiwillige; sie ist nicht geprüft, noch in der Versuchung erprobt. Oder welches Verdienst hat das Feuer, weil es brennt? es brennt ja von Natur; welches das Wasser, weil es abwärts fließt? dieses Gesetz hat es ja vom Schöpfer. Welches Verdienst gebührt dem Schnee wegen seiner Kälte oder der Sonne wegen ihres Glanzes? Sie leuchtete, selbst wenn sie nicht wollte [2]). Darnach ist also der freie Wille das Princip des Sittlichen.

Verbinden wir diese durch den Gegensatz hervorgerufene abstracte Betrachtung über den freien Willen mit jener über die Folgen der Sünde für denselben, so erhalten wir den Satz: Wiewohl der freie Wille durch die Sünde geschwächt ist, so ist er doch noch Princip des Sittlichen, oder vermag er noch das Gute, aber nur unter Kampf gegen die Sünde.

Doch fügt Gregor sogleich hinzu, daß der Wille hiezu

---

[1]) Ibid. 20. p. 658.
[2]) Ibid. 16. p. 656.

nothwendig **der Gnade** bedürfe. Wir haben, sagt er, mit einem Feinde zu kämpfen, der uns innerlich bekriegt. In diesem Kampfe aber bedarf es nicht blos eines großen und vollkommenen Glaubens, sondern **eines noch größeren Beistandes von Gott**[1]. Zu Matth. 19, 11 bemerkt er im Gegensatze zu der von ihm oben bekämpften häretischen Vorstellung: Es ist denen gegeben, die berufen sind und denen, die dazu hinneigen. Damit ist ein Doppeltes gelehrt: in der Berufung ist Gottes, in der Hinneigung des Menschen die menschliche Thätigkeit ausgedrückt. Gerade so, fährt Gregor fort, muß auch Röm. 9, 16: Es ist nicht Sache des wollenden und laufenden Menschen, sondern des erbarmenden Gottes, verstanden werden. Wenn nämlich Einige so stolz auf ihre guten Handlungen sind, daß sie sich Alles zuschreiben, dem Schöpfer aber, dem Urheber der Weisheit, dem Geber des Guten Nichts, so belehrt sie jene Stelle, daß auch **das gute Wollen der Hilfe von Gott bedarf**; ja noch mehr, selbst das Vermögen, das Seinsollende zu wählen, ist etwas Göttliches und ein von Gottes Menschenfreundlichkeit herrührendes Geschenk. Denn die Seligkeit muß sowohl unser als Gottes Werk sein. Deßhalb sagt der Apostel: Es ist nicht des Wollenden, d. h. des Wollenden allein, noch des Laufenden Sache allein, sondern auch des erbarmenden Gottes; sodann hat er, weil selbst das Wollen (d. h. das Vermögen) von Gott ist, mit

---

[1]) Orat. II, 21. p. 22. 23: *πρὸς οὖν ταῦτα πολλῆς μὲν καὶ παντελοῦς τῆς πίςεως, μείζονος δὲ τῆς παρὰ Θεοῦ συνεργείας, οὐκ ὀλίγης δὲ τῆς ἡμετέρας ἀντιτεχνήσεως (ὥς γε ἐμαυτὸν πείθω) χρεία, τῆς καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ θεωρουμένης, εἰ δεῖ καλῶς ἡμῖν θεραπεύεσθαι καὶ ἀποκαθαίρεσθαι, καὶ ὡς πλεῖςου ἀξίας εἶναι, τὸ τιμιώτατον ὧν ἔχομεν, τὰς ψυχάς.*

Recht Alles Gott zugeschrieben. So sehr du auch laufen, so sehr du kämpfen magst, du bedarfst dessen, der die Siegeskrone schenkt. Wenn der Herr das Haus nicht baut, so arbeiten die Bauleute vergeblich daran. Und wenn der Herr die Stadt nicht bewacht, so wachen diejenigen umsonst, die sie bewachen. Ich weiß es, sagt er, daß nicht den Schnellsten der Wettlauf, nicht den Tapfern der Kampf, nicht den Kämpfenden der Sieg ist, noch den glücklich Steuernden der Port, sondern Gottes Sache ist es, den Sieg zu verschaffen, und den Kiel in den Hafen zu retten [1]. Diese Stelle gibt uns ganz klare Auskunft. Der Mensch, sagt Gregor, hat keine Ursache, sich allein das Gute ganz zuzuschreiben; denn 1) ist das Vermögen, das Gute zu wollen, von Gott; 2) selbst das wirkliche Wollen des Guten, der g u t e Wille, gehört nicht dem Menschen allein an, sondern ist zugleich ein Werk der Gnade. Gott hat also in der That den größeren, der Mensch den kleineren Antheil am Guten, da er zum Vermögen Nichts beiträgt, sondern nur am Willensakte betheiligt ist. Insoferne kann man Gott Alles zuschreiben. Fassen wir nun den guten Willensakt für sich in's Auge, so ist er ein Produkt der göttlichen

---

[1]) Orat. XXXVII, 13. p. 654: *ἐπειδὴ γὰρ εἰσί τινὲς οἱ τοσοῦτον μεγαλοφρονοῦντες ἐπὶ τοῖς κατορθώμασιν, ὥςε τὸ πᾶν ἑαυτοῖς διδόναι, καὶ μηδὲν τῷ ποιήσαντι, καὶ σοφίσαντι, καὶ χορηγῷ τῶν καλῶν, διδάσκει τούτους ὁ λόγος, ὅτι καὶ τὸ βούλεσθαι καλῶς, δεῖται τῆς παρὰ Θεοῦ βοηθείας· μᾶλλον δὲ, αὐτὸ τὸ προαιρεῖσθαι τὰ δέοντα, θεῖόν τι καὶ ἐκ Θεοῦ δῶρον φιλανθρωπίας· δεῖ γὰρ, καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν εἶναι, καὶ τὸ ἐκ Θεοῦ σώζεσθαι· διὰ τοῦτό, φησιν, οὐ τοῦ θέλοντος, τοῦτ' ἔςιν, οὐ μόνου τοῦ θέλοντος, οὐδὲ τοῦ τρέχοντος μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἐλεοῦντος Θεοῦ· εἶτα, ἐπειδὴ καὶ τὸ βούλεσθαι παρὰ Θεοῦ τὸ πᾶν εἰκότως ἀνέθηκε τῷ Θεῷ· κ. τ. λ.*

Gnade und des freien Willens. Es ist daher beides wahr: das gute Werk, das Heil ist nicht des Wollenden und Laufenden allein, sondern auch des erbarmenden Gottes, und — nicht des erbarmenden Gottes allein, sondern auch des wollenden und laufenden Menschen. Durch diese Bestimmung ist daher Gregor in der Erklärung von Röm. 9, 16 über die pelagianische Vorstellung, daß das Können Werk Gottes, das Wollen aber Sache des Menschen sei, entschieden hinaus [1]).

Die weitere Frage ist aber, wie göttlicher und menschlicher Faktor sich zu einander verhalten. Zuerst wird der Antheil beider quantitativ bestimmt; wie schon angegeben, wird der Gnade der größere, dem Menschen aber der kleinere Antheil am Heile zugeschrieben. Nicht so bestimmt läßt sich die Frage beantworten, wer von beiden, ob die Gnade oder der Wille, das Heil beginne. Denn die Worte, daß alles Gute von Gott seinen Anfang nehme und daß Alles durch ihn zu seinem Ziel gelange [2]), sind doch zu allgemein, als daß sich von ihnen auf fragliche Verhältnißbestimmung sicher schließen ließe, indem sie sich

---

[1]) Es ist daher unrichtig, was Ullmann a. a. O. S. 431 Anm. 2 zu dieser Stelle bemerkt, daß nämlich die Erklärung derselben, so wie die ganze Entwicklung, welche Gregorius hier gebe, origenianisch sei; Origenes aber sei in dieser Beziehung Vorläufer des Pelagianismus. Durch die Bemerkung, daß auch das wirkliche Wollen der Gnade bedürfe, ist Gregor über die Erklärung des Origenes hinaus; von pelagianischer Auffassung kann man nur reden, wenn man von Gregor verlangt, er hätte interpretiren sollen: Gott gehört Alles, dem Menschen Nichts. Daß aber auch die Behauptung rücksichtlich des Origenes unhaltbar ist, haben wir an seinem Orte schon dargethan.

[2]) Orat. VI, 12. p. 187.

auf Gott als Wohlthäter überhaupt beziehen lassen. Bestimmter sind schon folgende Stellen: Gott unterstützt die Seele, die des Heiles würdig ist [1]. Von seinem Vater sagt Gregorius, er habe als Lohn für seine guten Werke vor dem Uebertritte zum Christenthum den Glauben empfangen [2]. Du bedarfst zu deinem Heile nicht äußerer Hilfe, nicht der Waffen, der Bogenschützen, der Reiter, nicht der Freunde. In dir selbst hast du die Hilfe, welche ich und jeder hat, wenn er nur will. Du mußt nur wollen und streben, dann ist dir die Tröstung nahe, in deinem Munde und deinem Herzen; denn der Psalmist sagt (Ps. 76, 4): Ich gedachte Gottes und ich war erfreut [3]. Bei Erörterung der Frage, ob man die Taufe verschieben solle, läßt sich Gregor über das Verhältniß des Willens zur Taufgnade also vernehmen: Fürchte nicht aus Trägheit des Weges Länge, noch des Meeres Weite, noch des Feuers Hitze, noch etwas Anderes, sei es ein großes oder kleines Hinderniß, damit du die Gnade empfangest (ὥςε τυχεῖν τοῦ χαρίσματος). Wenn du aber das Ersehnte nicht ohne Mühe und Arbeit erlangen kannst, aus welcher Thorheit wolltest du das Gnadengeschenk verschieben? Ihr, die ihr dürstet, kommet her zum Wasser, und auch ihr, die ihr kein Geld habt, kommet, kaufet und trinket ohne Kaufpreis den Wein (Jes. 55, 1). O der bereitwilligen Menschenfreundlichkeit und der Leichtigkeit des Erwerbes! Dieses Gut kannst du durch den Willen allein kaufen; selbst den Wunsch oder das Begehren nur nimmt Gott als einen großen Preis an; er

---

[1] Orat. XVIII, 12. p. 338.
[2] Ibid. 6. p. 334.
[3] Orat. XVII, 2. p. 318.

Gnade und des freien Willens. Es ist daher beides wahr: das gute Werk, das Heil ist nicht des Wollenden und Laufenden allein, sondern auch des erbarmenden Gottes, und — nicht des erbarmenden Gottes allein, sondern auch des wollenden und laufenden Menschen. Durch diese Bestimmung ist daher Gregor in der Erklärung von Röm. 9, 16 über die pelagianische Vorstellung, daß das Können Werk Gottes, das Wollen aber Sache des Menschen sei, entschieden hinaus [1]).

Die weitere Frage ist aber, wie göttlicher und menschlicher Faktor sich zu einander verhalten. Zuerst wird der Antheil beider quantitativ bestimmt; wie schon angegeben, wird der Gnade der größere, dem Menschen aber der kleinere Antheil am Heile zugeschrieben. Nicht so bestimmt läßt sich die Frage beantworten, wer von beiden, ob die Gnade oder der Wille, das Heil beginne. Denn die Worte, daß alles Gute von Gott seinen Anfang nehme und daß Alles durch ihn zu seinem Ziel gelange [2]), sind doch zu allgemein, als daß sich von ihnen auf fragliche Verhältnißbestimmung sicher schließen ließe, indem sie sich

---

[1]) Es ist daher unrichtig, was Ullmann a. a. O. S. 431 Anm. 2 zu dieser Stelle bemerkt, daß nämlich die Erklärung derselben, so wie die ganze Entwicklung, welche Gregorius hier gebe, origenianisch sei; Origenes aber sei in dieser Beziehung Vorläufer des Pelagianismus. Durch die Bemerkung, daß auch das wirkliche Wollen der Gnade bedürfe, ist Gregor über die Erklärung des Origenes hinaus; von pelagianischer Auffassung kann man nur reden, wenn man von Gregor verlangt, er hätte interpretiren sollen: Gott gehört Alles, dem Menschen Nichts. Daß aber auch die Behauptung rücksichtlich des Origenes unhaltbar ist, haben wir an seinem Orte schon dargethan.

[2]) Orat. VI, 12. p. 187.

auf Gott als Wohlthäter überhaupt beziehen lassen. Bestimmter sind schon folgende Stellen: Gott unterstützt die Seele, die des Heiles würdig ist [1]). Von seinem Vater sagt Gregorius, er habe als Lohn für seine guten Werke vor dem Uebertritte zum Christenthum den Glauben empfangen [2]). Du bedarfst zu deinem Heile nicht äußerer Hilfe, nicht der Waffen, der Bogenschützen, der Reiter, nicht der Freunde. In dir selbst hast du die Hilfe, welche ich und jeder hat, wenn er nur will. Du mußt nur wollen und streben, dann ist dir die Tröstung nahe, in deinem Munde und deinem Herzen; denn der Psalmist sagt (Ps. 76, 4): Ich gedachte Gottes und ich war erfreut [3]). Bei Erörterung der Frage, ob man die Taufe verschieben solle, läßt sich Gregor über das Verhältniß des Willens zur Taufgnade also vernehmen: Fürchte nicht aus Trägheit des Weges Länge, noch des Meeres Weite, noch des Feuers Hitze, noch etwas Anderes, sei es ein großes oder kleines Hinderniß, damit du die Gnade empfangest (ὥστε τυχεῖν τοῦ χαρίσματος). Wenn du aber das Ersehnte nicht ohne Mühe und Arbeit erlangen kannst, aus welcher Thorheit wolltest du das Gnadengeschenk verschieben? Ihr, die ihr dürstet, kommet her zum Wasser, und auch ihr, die ihr kein Geld habt, kommet, kaufet und trinket ohne Kaufpreis den Wein (Jes. 55, 1). O der bereitwilligen Menschenfreundlichkeit und der Leichtigkeit des Erwerbes! Dieses Gut kannst du durch den Willen allein kaufen; selbst den Wunsch oder das Begehren nur nimmt Gott als einen großen Preis an; er

---

1) Orat. XVIII, 12. p. 338.
2) Ibid. 6. p. 334.
3) Orat. XVII, 2. p. 318.

dürstet darnach, daß man nach ihm dürste; er gibt denen zu trinken, die trinken wollen; er erweist Wohlthaten demjenigen, der ihn darum bittet; er ist bereit mit seinen reichen Geschenken; er gibt freudiger, als Einige empfangen [1]. Gregor scheint sonach zu lehren, der Mensch beginne das Heil, die Gnade aber setze es fort und führe es zur Vollendung. Die Gnade wäre so abhängig von der Würdigkeit des Empfängers. Clemencet macht in dieser Beziehung zu dem Ausdrucke *ἀξίαν τοῦ σώζεσθαι* Orat. 18, 12 die Annotation: Id cum congruentia quadam intelligendum est; nullum enim ante fidem potest esse meritum; und zu der Stelle Orat. 18, 6 bemerkt er: Haec verba non sic intelligenda sunt, nec intellexisse censendus est Gregorius quasi quispiam ullis moralium virtutum officiis fidem mereri possit. Est enim fides donum Dei, non operum merces. Improprie potuit mercedem dicere pro congrua quadam ad fidem praeparatione et quasi non repugnantia; quae nec ipsa Dei munere vacare censenda est. Gregor bemerkt, zu den Worten: *οἷς δέδοται* (Matth. 20, 23) müsse man hinzufügen: denen, die würdig sind. Denn diejenigen, die so sind, haben es nicht allein vom Vater empfangen, sondern sie haben auch sich selbst es gegeben. Zu diesen letzteren Worten annotirt derselbe gelehrte Mauriner: Sibi ipsis dederunt, nempe gratiae excitanti ac moventi libere consentiendo.

---

[1] Orat. XL, 27. p. 713: *ὤνιόν σοι τοῦτο τοῦ θελῆσαι μόνον τὸ ἀγαθόν· αὐτὴν τὴν ὁρμὴν ἀντὶ τοῦ μεγάλου τιμήματος δέχεται· διψῇ τὸ διψᾶσθαι· ποτίζει τοὺς πιεῖν ἐθέλοντας· εὐεργεῖται, τὴν εὐεργεσίαν αἰτούμενος· πρόχειρός ἐςι μεγαλόδωρος· δίδωσιν ἥδιον, ἢ λαμβάνουσιν ἕτεροι.*

Lassen sich die Erklärungen der beiden ersten Stellen noch annehmen, so schließt die letztere offenbar zu viel. Es geht nicht an, des Gregorius Lehre ohne Weiteres unter die Kirchenlehre zu subsumiren; es soll ja erst aus ihm selbst erwiesen werden, daß er mit ihr übereinstimmt. Die zuvorkommende Gnade aber lehrt Gregor nirgends ausdrücklich; gar zu weit geht daher die Behauptung, man glaube in Gregorius den Augustinus zu hören, und sehe in ihm schon den Bekämpfer des Pelagianismus [1]. Noch viel übertriebener ist es anderseits, wenn behauptet wird, Gregorius sei zwar weder ein Augustinianer, noch ein Pelagianer; er sei weder so consequent wie Augustinus noch wie Pelagius; er stehe zwischen dem strengen Systeme der Freiheit nach Origenes, und dem noch strengeren der Gnade nach Augustinus in der Mitte. Aber hätte er seine Theorie folgerichtig entwickelt, so möchte er, der Verehrer des Origenes, wohl eher zum Pelagianismus hingetrieben worden sein, als zum Augustinianismus [2].

Die Lehrsätze, die sich bei Gregorius nachweisen lassen, sind vielmehr folgende: a) Der menschliche Wille ist durch die Sünde geschwächt. b) Daher bedarf er zum Guten der Mitwirkung der Gnade. Das Gute ist sonach Werk der Gnade und des freien Willens. c) Die Gnade gibt Gott nur denen, die sie wollen, d. h. den Würdigen; wer sie verschmäht, kann sie nicht empfangen, denn sie wirkt

[1]) Praefatio in Opp. S. Gregorii p. LXV — LXIX. Zu dieser offenbar übertriebenen Behauptung scheint die häufige Berufung des Augustinus auf Gregor von Nazianz zum Beweise seiner Lehre verleitet zu haben. Wie es sich aber damit verhält, ist bei Ullmann S. 438 ff. zu ersehen.

[2]) Ullmann a. a. O. S. 448. 449.

nicht ohne und gegen den Willen. In letzterer Bestimmung erscheint nun allerdings die Freiheit als dasjenige, was von der Gnade, wenn sie ertheilt werden soll, vorausgesetzt wird, somit als das Erste. Aber das kann keine pelagianische, keine principielle, das absolute Wesen der Gnade negirende Bestimmung genannt werden. Denn Gregor steht weder auf dem rein naturalistischen Standpunkt des späteren Pelagianismus, noch findet sich bei ihm auch nur eine Spur von den Folgen, welche sich von jener Anschauung für die christliche Soteriologie ergeben. Anerkennt Gregor den Satz, daß der Wille ohne Gnade Nichts vermöge, daß er ihrer also nothwendig bedürfe, ist ferner mit seiner Behauptung, die Gnade werde nur den Würdigen zu Theil, die Absolutheit der letzteren nicht geleugnet, so kann man nur sagen, es finde sich bei ihm dieselbe Betrachtung wie bei Basilius, d. h. es ist die sittliche Seite derselben vorherrschend, ohne daß die religiöse, nach welcher die Gnade als das den Willen zum Guten erregende Princip erscheint, geleugnet ist. Der Grund hievon ist ebenso klar, als bei den vorhergehenden Vätern: er redet von der Freiheit im Gegensatze zum Gnosticismus, die betreffende Betrachtung ist in seinen Reden eine moralische, und endlich zeigt sich nirgends eine Veranlassung, über die allgemeine sich blos auf dem Standpunkte des gewöhnlichen vorstellenden Bewußtseins bewegende Betrachtung zur begrifflichen und wissenschaftlich bestimmten fortzugehen. In Anbetracht aber, daß die Lehrmomente, welche mit der Gnadenlehre zusammenhängen, von Gregorius ausdrücklich anerkannt sind, muß man es für eine reine Unmöglichkeit erklären, daß die consequente Entwicklung derselben ihn auf den Pelagianismus geführt hätte. Man müßte nur annehmen wollen, der

Widerspruch der consequenten pelagianischen Lehre mit dem innersten Wesen des Christenthums wäre ihm verborgen geblieben. Wir können ihm diese Kurzsichtigkeit nicht zumuthen, haben vielmehr die Ueberzeugung von ihm, er wäre durch die Erkenntniß der Consequenzen, auf welche die pelagianische Gnadenlehre führt, von deren consequenter Entwicklung abgeschreckt worden, sobald er eine solche nur versucht hätte. Wir sind darum der gegentheiligen Ansicht: sicher hätte ihn der Weg zum Augustinianismus geführt; freilich könnten wir uns hiezu nicht verstehen, wenn letzterer das System wäre, wornach die Gnade Alles, die Freiheit aber Nichts wirkt.

§ 23.

Gregor von Nyssa.

Es fehlt nicht an Stellen bei Gregor von Nyssa, in denen er der menschlichen Freiheit alle Tugend, alle Sittlichkeit zuzuschreiben scheint. Bei Erklärung der Schriftworte, Gott habe den Menschen nach seinem Bilde (*κατ' εἰκόνα*) und seiner Aehnlichkeit (*καθ' ὁμοίωσιν*) erschaffen, leugnet er die Identität beider Begriffe. Eine solche Tautologie dürfe man der Schrift nicht aufbürden; es wäre dies eine Blasphemie. Jeder der beiden Ausdrücke bezeichne sonach etwas Besonderes. Welches ist nun diese Bedeutung? Er sagt: Wenn Gott sprach: Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bilde und unserer Aehnlichkeit, so haben wir das Erstere durch Schöpfung, das Zweite aber erreichen wir durch den freien Willen. Daß wir nämlich nach dem Ebenbilde Gottes geworden sind, das schenkt er uns gleich bei der Schöpfung; daß wir aber nach der Aehnlichkeit

Gottes sind, dies erlangen wir durch den freien Willen. Was aber den freien Willen betrifft, so ist er in uns durch das Vermögen; durch die Thätigkeit aber führen wir es zu seinem Ziele. Hätte Gott bei der Schöpfung zuvor nicht gesagt, lasset uns den Menschen nach unserer Aehnlichkeit machen, hätte er uns ferner die Kraft nicht geschenkt, nach seiner Aehnlichkeit zu werden, so hätten wir durch unsere Kraft die Aehnlichkeit nach Gott nie erreicht. Nun hat uns aber Gott durch das Vermögen ihm ähnlich gemacht. Indem er uns aber das Vermögen gab, ihm ähnlich zu werden, gestattete er uns, die Aehnlichkeit zu verwirklichen, damit ein Lohn für die Thätigkeit stattfinde, damit wir nicht wie die Bilder eines Malers todt dalägen und das Verdienst unserer Gottähnlichkeit einem Andern zukäme. Wenn du nämlich ein nach dem Urbild mit Sorgfalt ausgeführtes Bild siehst, so lobst du nicht das Bild, sondern du bewunderst den Maler. Damit nun die Bewunderung mir und nicht einem Andern zu Theil werde, hat Gott mir es überlassen, nach seiner Aehnlichkeit zu werden. Nach dem Ebenbilde nämlich habe ich das Vernünftigsein, nach der Aehnlichkeit aber bin ich dadurch, daß ich Christ bin. Nachdem Gregor letzteres an Beispielen erläutert hat, fährt er fort: Das Ebenbild hast du also dadurch, daß du vernünftig bist; die Aehnlichkeit aber hast du durch Rechtschaffenheit erhalten. Das Ebenbild beruht sonach auf der Schöpferthätigkeit Gottes, die Aehnlichkeit aber in der Thätigkeit des Menschen. Daher fragt Gregor sogleich: Wo ist deine Gnade, warum wirst du mit dem Siegeskranze belohnt? Wenn der Schöpfer Alles gegeben hätte, wie könnte sich dir das Himmelreich öffnen? Nun aber ist dir das Eine gegeben worden, das Andere aber hat er unvollendet gelassen, damit

du dich selber vollendest und der Belohnung von Gott würdig werdest [1]).

Beim ersten Blicke hat diese ganze Betrachtung eine entschieden pelagianische Färbung. Das Ebenbild besteht in den natürlichen Kräften der Intelligenz und des freien Willens und ist als solches die Anlage zur Gottähnlichkeit; diese aber ist das zur gottgefälligen Actualität erhobene Ebenbild, und ist lediglich Werk des Menschen. Der sittliche Zustand, in dem der Mensch in Gemeinschaft mit Gott ist, hätte sich sonach ausschließlich durch den richtigen Gebrauch des freien Willens, der an sich etwas blos Natürliches ist, entwickelt. Diese Auffassung löst sich aber sogleich in Nichts auf, wenn wir Gregor's Antwort auf die Frage vernehmen, wie wir uns nach der Aehnlichkeit bilden (*πῶς οὖν γινόμεθα καθ' ὁμοίωσιν*). Er antwortet nämlich: durch das Evangelium. Denn was ist das Christsein? Die Aehnlichkeit mit Gott, so weit es der Natur des Menschen möglich ist. Wenn du das Christsein empfangen hast, so bemühe dich, Gott ähnlich zu werden und Christum anzuziehen. Wie kannst du ihn aber anziehen, wenn du die Taufe nicht empfangen hast? wenn du das Kleid der Unvergänglichkeit nicht erhalten hast? [2]) Darnach ist also die Gottähnlichkeit nicht schlechthiniges Produkt des Menschen; sie wird ihm vielmehr in

---

1) In Verba: Faciamus hominem, orat. I. p. 149. 150. tom. I (ed. Paris. 1638): *ἔχω οὖν ἐν τῇ κτίσει τὸ κατ' εἰκόνα· γίνομαι δὲ τῇ προθέσει, καὶ καθ' ὁμοίωσιν· ποῦ σου ἡ χάρις; διὰ τί σὺ ἐξεφανοῦ· εἰ γὰρ ὁ δημιουργὸς τὸ ὅλον ἀπέδωκε, πῶς ἄν σοι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνοίγετο; νῦν δὲ τὸ μὲν ἐδόθη· τὸ δὲ ἀτελὲς κατελείφθη· ἵνα σεαυτὸν τελειώσας, ἄξιος γένῃ τῆς παρὰ τοῦ Θεοῦ μισθαποδοσίας.*

2) Ibid. p. 150.

der Taufe als Gnade ertheilt, die Freiheit aber hat sodann in dieselbe einzugehen und das Gegebene zum persönlichen Eigenthum zu erheben. Einen Widerspruch kann diese Bestimmung mit den obigen Angaben, daß die Aehnlichkeit keine Gnade sei, nicht bilden; denn es wird die Gnade nicht überhaupt geleugnet, sondern nur dies, daß die Gottähnlichkeit, der ganze vollendete Mensch, ausschließlich Werk Gottes sei, so daß des Menschen Thätigkeit ausgeschlossen wäre. Offenbar hat die gnostische Anschauung von der Sittlichkeit des Menschen auf Gregor's Darstellung Einfluß geübt.

Aber auch so scheint Gregor der Freiheit noch zu viel zuzuschreiben. Dieselbe wird von ihm nämlich als das unumschränkte Vermögen des Guten und Bösen gefaßt; durch sie kann der Mensch die Tugend wie das Laster wählen [1]), sie ist das Vermögen, frei in die Sünde zu fallen und wiederum durch Bekehrung zum Guten zurückzukehren [2]). Das was die Tugend zur Tugend macht, ist das Moment der Freiheit; sie ist ihrem Wesen nach eine That des freien Willens [3]). In dieser Abstraktheit erscheint der Begriff der Freiheit ausdrücklich gegenüber dem Fatalismus, der in der Schrift de Fato eigens von ihm bekämpft wird, um das Gute und Böse in ihren wahren sittlichen Unterschieden zu begreifen und darauf die Lehre von der einstigen Belohnung und Bestrafung zu bauen [4]). Dieses abstrakte formelle Moment, das der Wille wohl wesentlich an sich hat, das er aber nicht ausschließlich ist, wird aber von Gregor auch

[1]) De vita Mos. p. 170. T. 1.
[2]) In Ps. c. 8. p. 279. Tom. I.
[3]) De homin. opific. c. 16. p. 86. 87. Tom. I.
[4]) So namentlich De beatitudine orat. V. p. 804. 805.

nirgends als absolutes und allein wahres geltend gemacht; vielmehr ist in jenen Stellen, in welchen von der fatalistischen Weltanschauung des Heidenthums abgesehen wird, das abstrakt Allgemeine in die concrete Betrachtung aufgenommen und so auf seinen wahren Werth reducirt: d. h. der Wille als an sich freier ist wohl wesentlich das Vermögen der Wahl, aber nicht unumschränktes, sondern beschränkt, geschwächt durch die Sünde. Zu der Bitte im Gebete des Herrn: Es geschehe dein Wille, gibt er folgende Erklärung: Wir bitten, daß uns von Gott ein guter Wille zu Theil werde, weil die menschliche Natur zum Guten schwach ist, nachdem sie einmal durch die Sünde entnervt worden ist. Denn nicht mit derselben Leichtigkeit, mit welcher der Mensch zum Bösen kömmt, kehrt er auch wieder davon zurück zum Guten. Eben daraus nun folgert Gregor die Nothwendigkeit der Gnade. Deßhalb, fährt er fort, bedürfen wir, wenn in uns die Lust zum Bösen entsteht, nicht der Hilfe (zur Vollbringung), da die Sünde in unserm Willen sich von selbst vollbringt. Wenn dagegen die Neigung zum Bessern entsteht, so bedarf man Gottes, der den Willen zur That bringt. Deßhalb sagen wir: dein Wille ist die Mäßigung, ich aber bin fleischlich und verkauft an die Sünde; durch deine Kraft möge mir daher dieser gute Wille zu Theil werden. So verhält es sich mit der Gerechtigkeit, Frömmigkeit und Enthaltung von Leidenschaften. Denn das Wort Wille ist überhaupt der Inbegriff aller Tugenden, und im Besondern wird jedes Gute im Willen Gottes geschaut [1]). Ganz dieselbe Vorstellung findet

---

[1]) De oratione dominica, orat. IV, T. 1. p. 742. 743: *Διὰ τί δὲ τὴν παρὰ τοῦ Θεοῦ γενέσθαι τὴν ἀγαθὴν ἡμῖν προαίρεσιν*

sich auch in der Erklärung zu der weiteren Bitte: Geheiligt werde dein Name. Mit Beziehung auf Matth. 5, 16 sagt er nämlich: Der Name Gottes werde geheiligt d. h. verherrlicht durch die guten Werke der Menschen. Wer frei von jeder Sündenmackel sei, und nach jeglichem Guten strebe, der verherrliche Gott. Aber, bemerkt er, die menschliche Natur sei zu Erwerbung des Guten (für sich allein) zu schwach und könne deßhalb von dem Angestrebten nichts erreichen, wenn nicht der göttliche Beistand das Gute in uns vollbringe. Wer daher obige Bitte spreche, bete: durch die Mitwirkung deines Beistandes möchte ich tadellos, gerecht, gottesfürchtig, enthaltsam von jedem bösen Werke werden, die Wahrheit reden, nur die Gerechtigkeit üben, in Geradheit wandeln, durch Mäßigkeit hervorleuchten, mit Unvergänglichkeit geschmückt, mit Weisheit und Besonnenheit geziert sein, nur über Himmlisches sinnen, und das Irdische gering achten. Dies und Aehnliches sei der Inhalt der kurzen Bitte zu Gott: Geheiligt werde dein Name. Denn nicht anders könne im Menschen Gott verherrlicht werden, außer seine Tugend bezeuge, daß die göttliche Kraft in ihm die Ursache derselben sei [1].

ἐπευχόμεθα; ὅτι ἀσθενὴς ἡ ἀνθρωπίνη φύσις πρὸς τὸ ἀγαθόν ἐςιν, ἅπαξ διὰ κακίας ἐκνευρισθεῖσα· οὐ γὰρ μετὰ τῆς αὐτῆς εὐκολίας, ἧς πρὸς τὸ κακὸν ὁ ἄνθρωπος ἔρχεται, καὶ ἀπὸ τούτου πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν ἐπανέρχεται· .... Διὰ τοῦτο πρὸς μὲν τὸ κακὸν ἡμῖν τῆς ὁρμῆς γινομένης, οὐ χρεία τοῦ συνεργοῦντος, αὐτομάτως ἐν τῷ θελήματι ἡμῶν τῆς κακίας ἑαυτὴν τελειούσης· εἰ δὲ πρὸς τὸ κρεῖττον γένοιτο ἡ ῥοπὴ, τοῦ Θεοῦ χρεία τοῦ τὴν ἐπιθυμίαν εἰς ἔργον ἄγοντος.

[1]) Ibid. orat. III. p. 734—736: οὐ γάρ ἐςιν ἄλλως δυνατὸν ἐν ἀνθρώπῳ δοξασθῆναι Θεὸν, μὴ τῆς κατ' αὐτὸν ἀρετῆς τῇ θείᾳ δυνάμει τὴν αἰτίαν τῶν ἀγαθῶν μαρτυρούσης.

Der in diesen Stellen schon liegende Gedanke, daß der freie Wille ohne die Gnade und umgekehrt die Gnade ohne den freien Willen nichts Gutes vermöge, sondern daß dasselbe nur durch das Zusammenwirken beider Factoren zu Stande komme, ist klar in folgenden Worten ausgesprochen: Die Gerechtigkeit in den Werken und die Gnade des heil. Geistes, welche nach demselben Ziele streben, erfüllen diejenige Seele, in der beide zusammentreffen, mit seligem Leben; aber getrennt von einander gewähren sie der Seele keinen Gewinn. Denn die Gnade Gottes kann den Seelen, welche das Heil fliehen, nicht innewohnen; die Tugend des Menschen ist für sich nicht kräftig genug, die der Gnade nicht theilhaftigen Seelen zur Idee des Lebens zu erheben. Wenn der Herr das Haus nicht baut und die Stadt nicht bewacht, so mühen sich die Bauleute und Wächter umsonst ab. Damit werden wir belehrt, daß man sich nicht in den Sinn kommen lassen dürfe, als ob der Siegeskranz den menschlichen Bemühungen g a n z gebühre, sondern daß man die Hoffnung auf die Erreichung desselben auf den Willen Gottes setzen müsse. Es ist aber der Wille Gottes, durch Gnade die Seele zu reinigen, und sie alsdann Gott zuzuführen. Denn der Herr preist solche selig, wenn er sagt: Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen [1].

---

[1]) De scopo Christiani. Tom. III. p. 300: *προελθοῦσαι δὲ εἰς ταὐτὸν δικαιοσύνη ἔργων καὶ πνεύματος χάρις, εἰς ἣν συνῆλθον ψυχὴν, ταύτην ζωῆς μακαρίας μετ᾽ ἀλλήλων ἐνέπλησαν· διαζυγεῖσαι δὲ ἀπ᾽ ἀλλήλων, οὐδὲν τῇ ψυχῇ κέρδος παρέχουσιν· ἥ τε γὰρ τοῦ Θεοῦ χάρις ψυχαῖς φευγούσαις τὴν σωτηρίαν οὐκ ἔχει ἐπιφοιτᾷν· ἥ τε τῆς τοῦ ἀνθρώπου ἀρετῆς δύναμις οὐκ ἐξαρκεῖ καθ᾽ ἑαυτὴν πρὸς τὸ τῆς ζωῆς εἶδος ἀναβιβάσαι ψυχὰς ἀμοιρούσας τῆς χάριτος· ἐὰν μὴ κύριος οἰκοδομήσῃ οἶκον, καὶ φυλάξῃ πόλιν, εἰς μάτην*

Man muß glauben, daß sowohl die Blüthen als die Früchte der sittlichen Anstrengungen durch die Wirksamkeit des heil. Geistes vorhanden sind. Wollte Einer sich selbst dieselben zuschreiben, und das Ganze seinen Anstrengungen zutheilen, so würde einem solchen, statt jener reinen Früchte, der Gedanke des Hochmuthes eingepflanzt [1]).

Nachdem wir jetzt wissen, daß Gregor von Nyssa lehrt, daß die Freiheit des Willens und die Gnade als nothwendige Factoren zusammenwirken müssen, wenn das Gute zu Stande kommen soll, haben wir deren gegenseitiges Verhältniß in's Auge zu fassen. Das Resultat, das wir bis jetzt gewonnen haben, ist: Der menschliche Wille ist durch die Sünde nicht aufgehoben, sondern nur geschwächt; daher kann er auch jetzt noch das Gute thun; aber er vermag es nicht allein, sondern bedarf hiezu nothwendig des göttlichen Beistandes. Zum Behufe genauerer Bestimmung müssen wir aber weiter fragen, welcher Antheil der Gnade an dem von ihr mit dem freien Willen gemeinsam gewirkten Guten gebühre. In uns, sagt Gregor, entsteht die Neigung zum Bessern, die Gnade aber führt diesen Vorsatz fort zur That [2]). Die Tugend, die der Mensch aus sich thut, erzeugt nicht die Idee des wahren Lebens in Gott; die Erreichung dieses Zieles erfolgt nur durch die Gnade Gottes. Darnach wäre es Lehre des Gregor, daß der Mensch aus sich das Heil beginne, die Gnade aber dasselbe

---

οἱ περὶ ταῦτα πονοῦσι· κἀντεῦθεν διδασκόμεθα, μὴ δεῖν φρονεῖν ταῖς ἀνθρωπίναις σπουδαῖς ὅλον κεῖσθαι τὸν ςέφανον· ἀλλ' ἀναφέρειν ἐπὶ τὸ τοῦ Θεοῦ θέλημα τὰς περὶ τοῦ τέλους ἐλπίδας· κ. τ. λ.

1) Ibid. p. 310.

2) Man sehe die Schlußworte der oben S. 333, Anmerkg. 1 citirten Stelle.

zur [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] S. 442.

[illegible] De [illegible] [illegible]

[illegible]

[illegible]

Gute, sagt er ferner, und alles Heil, das den Sterblichen zu Theil wird, kömmt durch Gottes Gnade und Güte, da wir durchaus keine Ursache zum Guten darbieten (οὐδεμίαν ἡμῶν αἰτίαν πρὸς τὸ ἀγαθὸν παρασχομένων). Dagegen ist Gott, wiewohl wir alle in Bosheit waren, nicht von seiner Natur abgefallen, sondern er thut, was er ist. Denn nicht ist es geziemend, daß der von Natur Gute etwas thue, was gegen sein Wesen wäre [1]). Ganz folgerichtig heißt es daher an einem andern Orte: Die Gnade ist zwar ein Geschenk des Herrn, aber die Verwaltung, der Gebrauch derselben ist die That dessen, der dafür geehrt wird. Aber Keiner verlangt die Gnade, die er empfangen, als Lohn, vielmehr ist er ihr Schuldner [2]).

Demnach hat, was wir oben bei Gregor von Nazianz als Resultat ausgesprochen haben, auch bei Gregor von Nyssa seine volle Geltung.

Endlich wird der in der Wirklichkeit hervortretende Particularismus des Heils von unserm Kirchenvater in einer der seitherigen Darstellung ganz entsprechenden Weise auf seinen Grund zurückgeführt. Die Frage, warum die Gnade, d. i. der Glaube nicht zu allen Menschen gelange, warum nur einige zum Worte Gottes gelangen, beantwortet er also: Man könne nicht annehmen, daß Gott diese Wohlthat nicht Allen habe ertheilen wollen oder können. Denn der Glaube sei ein Gut, Gott aber komme es nicht zu, das Gute nicht zu wollen, oder nicht ertheilen zu können. Warum

---

1) In Ps. c. 8. p. 279.

2) De Baptismo. tom. II. p. 224: ἡ χάρις μὲν γὰρ τοῦ δεσπότου δῶρον· ἡ δὲ πολιτεία, τοῦ τιμηθέντος κατόρθωμα· χάριτος δὲ ἧς ἔλαβεν οὐδεὶς μισθὸν ἀπαιτεῖ, ἀλλὰ τὸ ἐναντίον ὀφείλει.

nun aber einige von Gott zum Glauben berufen würden, andere nicht, sei ein Geheimniß. Dagegen erfolge die Berufung derer, an welche sie erfolge, ohne allen Unterschied der Person, des Alters, der Nation. Wenn nun von den wirklich Berufenen viele den Glauben doch nicht annehmen, so liege die Schuld hievon nicht an Gott, sondern an dem freien Willen des Menschen, der nicht glauben wolle. Denn Gott habe, wiewohl er alle Macht über das Universum besitze, wegen der hervorragenden Stellung des Menschen (δι' ὑπερβολὴν τῆς εἰς τὸν ἄνθρωπον τιμῆς), auch Etwas in unsere Macht gelegt, worüber ein jeder allein Herr sei. Der freie Wille sei aber Etwas, was nicht unfrei, sondern selbstständig in der Freiheit des vernünftigen Geistes liege. Deßhalb müsse auf diejenigen, welche nicht zum Glauben gelangten, mit allem Recht die Schuld geschoben werden, aber nicht auf den, der zur Einwilligung berufen habe[1]).

§ 24.

Macarius der Aegyptier.

Die Sünde Adam's hat nicht blos diesem, sondern dem ganzen von ihm abstammenden Geschlechte geschadet. Seit der Uebertretung Adam's sind die Gedanken der Seele von der Liebe Gottes ferne und auf diese Welt gerichtet, vermischt mit hylischen und irdischen Gedanken. Aber wie Adam durch die Uebertretung den Sauerteig sündhafter Neigungen in sich aufnahm, so nahmen auch die von ihm abstammenden, d. h. das ganze Geschlecht, an jenem Sauerteige Antheil; und in der Folge nahmen die in den Menschen herrschenden

---

[1]) Catechetica oratio cap. 30. 31. p. 90. 91. T. III.

Neigungen zur Sünde der Art zu, daß sie in Hurerei, Schwelgerei, Götzendienst, Mord, und in die unsinnigsten Handlungen verfielen, bis die Menschheit zuletzt von der Sünde durchsäuert war [1]). Wir alle sind Söhne jener dunklen Abkunft und sind alle jenes üblen Geruches theilhaftig. Wir alle leiden daher, weil von Adam abstammend, an derselben Krankheit wie Adam [2]). Wiewohl aber die Sünde eine große Macht im Menschen ist, so ist sie doch keine Nothwendigkeit, so daß der Mensch sündigen müßte [3]). Wohl ist die Sünde im Menschen, aber sie geht nicht rein in seiner Natur auf, sondern die Natur ist eben nur durch sie befleckt und verschlimmert. Damit ist der Mensch der Erlösung von der Sünde fähig [4]). Näher besteht seine geistige Natur aber darin, daß er nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen ist. Ein dasselbe constituirendes, und daher integrirendes Moment ist die Freiheit; sie kann daher nicht verloren gehen. Auch mit der Sünde behaftet kann der Mensch zum Guten sich hinneigen, ja es thun [5]). Freilich geschieht es jetzt nicht ohne Kampf; aber unter den gegebenen Verhältnissen kann die Tugend nicht anders denn durch Kampf erworben werden. Wollte man behaupten, der

---

[1]) Homil. XXIV. p. 136. 137 (ed. Paris. 1622).

[2]) Homil. XXXI. p. 178: *ἐκείνου γὰρ πάντες ἐσμὲν υἱοὶ τοῦ σκοτεινοῦ γένους, καὶ πάντες τῆς αὐτῆς δυσωδίας μετέχομεν· ὅπερ οὖν πέπονθε πάθος ἐκεῖνος, τοῦτο πάντες ἐκ τοῦ σπέρματος Ἀδὰμ ὄντες πεπόνθαμεν.* — Homil. XLVIII. p. 236. 237.

[3]) Homil. XV. p. 96.

[4]) Macarius drückt diesen Gedanken Homil. XLIX. p. 237 also aus: *ᾠκονόμησε τοίνυν ταῦτα τοῖς ἀσθένεσι καὶ ἀπίστοις ὁ Θεὸς, μὴ βουληθεὶς παντελῶς ἐξολοθρεῦσαι τὸ ἁμαρτωλὸν τῶν ἀνθρώπων γένος διὰ πολλὴν χρηστότητα.*

[5]) Homil. XV. p. 89. 90.

Mensch werde des Guten theilhaftig durch das bloße Anhören des Wortes Gottes, so würde man seinen Willen aufheben, und leugnen, daß in ihm eine feindliche Macht sei, die mit ihm im Streite liegt; auch könnte er dann für das Gute nicht belohnt werden. Es muß demnach der Mensch auch nach der Sünde noch frei sein, d. h. die Kraft zum Guten wie zum Bösen haben [1]). Wie aber Macarius an der Freiheit festhält, so auch an dem Gedanken, daß sie durch Sünde geschwächt sei. Die Freiheit, die dem Menschen zu Gebote steht, besteht darin, daß er dem Teufel widerstehen kann; aber nicht darin, daß er gänzlich über seine Leidenschaften herrscht [2]). Dem Menschen liegt das Wollen nahe, rein, tadellos, unbefleckt zu sein, und keine Sünde in sich zu haben, sondern stets in Gemeinschaft mit Gott zu sein, aber die Macht hat er nicht dazu [3]). Daraus folgert nun Macarius die Nothwendigkeit des göttlichen Beistandes oder der Gnade zum Guten. Unmittelbar an die Worte der zuletzt angegebenen schließt er folgende an: Der Mensch will zwar zur göttlichen Luft emporfliegen und will die Freiheit des heil. Geistes, aber wenn er keine Flügel erhält, vermag er es nicht. Lasset uns daher Gott bitten, daß er uns Taubenflügel des heil. Geistes gebe, damit wir

---

[1]) Homil. XXVII. p. 165. 166.

[2]) Homil. XXV. p. 139: τὸ γὰρ ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου δυνάμει αὐτεξούσιον ἐπὶ τῷ ἀντιστῆναι τῷ διαβόλῳ κεῖται, ἀλλ' οὐκ ἐπὶ τῷ δύνασθαι, ἔχειν παντελῶς τὸ κράτος κατὰ τῶν παθῶν.

[3]) Homil. II. p. 11: ὥσπερ τις θεωρεῖ πετεινὸν πετόμενον, καὶ βούλεται καὶ αὐτὸς πτῆναι, μὴ ἔχων δὲ πτερὰ ἀδυνάτως ἔχει πέτασθαι. οὕτω καὶ τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ μὲν θέλειν παράκειται τοῦ εἶναι καθαρὸν, καὶ ἄμωμον, καὶ ἄσπιλον. καὶ μὴ ἔχειν ἐν ἑαυτῷ τὴν κακίαν, ἀλλ' ἀεὶ μετὰ τοῦ Θεοῦ εἶναι, τὸ δύνασθαι δὲ οὐκ ἔχει.

zu ihm auffliegen und in ihm ruhen können und damit er die in unserer Seele und den Gliedern unseres Körpers wohnende Sünde aufhören mache. Denn ihm allein ist dies zu thun möglich. Die vorige abgebrochene Stelle setzt er also fort: Denn wenn der Herr das Haus nicht baut und die Stadt bewacht, so wacht der Wächter umsonst und vergeblich müht sich der Bauende ab (Ps. 126). . . . Und wenn die menschliche Natur ohne die Rüstung des heil. Geistes gegen die Ränke des Teufels etwas vermöchte, so wäre von dem Apostel nicht gesagt worden: Der Gott des Friedens wird den Satan unter euern Füßen schnell zertreten (Röm. 16, 20). Deßhalb ist es uns auch geboten, den Herrn zu bitten, daß er uns nicht in Versuchung führe, sondern von dem Uebel erlöse. Denn wenn wir nicht durch die vorzüglichere Hilfe von den feurigen Pfeilen des Bösen befreit und der Kindschaft gewürdigt werden, so ist unser Thun und Streben vergeblich (*εἰς μάτην πολιτευόμεθα*), da wir ferne von der Kraft Gottes sind. Um in dem Kampfe gegen die Sünde zu bestehen, bedürfen wir der Waffen vom Himmel. Denn wohl kann die Seele der Sünde widerstreben, aber ohne Gott kann sie das Böse nicht besiegen und in der Wurzel vernichten [1]).

Wiewohl die Freiheit nichts ohne die Gnade, sondern Alles nur durch sie vermag, so richtet sich das Maaß der Gnade doch nach dem Maaße der Empfänglichkeit des Menschen für sie oder nach dem Maaße des Glaubens. Es hängt

---

[1]) Hom. XXVII. p. 166: *δύναται παλαίουσα λαβεῖν ὅπλα ἐξ οὐρανοῦ, καὶ δι' αὐτῶν ἐκριζῶσαι καὶ νικῆσαι τὴν ἁμαρτίαν· τὸ μὲν γὰρ ἀντιλέγειν τῇ ἁμαρτίᾳ δύναται ἡ ψυχὴ, ἄνευ δὲ Θεοῦ νικῆσαι ἢ ἐκριζῶσαι τὸ κακὸν οὐ δύναται.*

auch bei Macarius diese Vorstellung mit jener von dem Rechtfertigungsproceß zusammen, wornach derselbe, weil auch der menschliche Factor des Willens in ihm wirkt, nicht in einem und demselben Momente abgeschlossen ist, sondern es erst durch zeitliche Vollendung wird. Auf den höheren Stadien desselben, wo das christliche Leben zu einer bestimmten Höhe gelangt ist, ist daher der Mensch auch für ein größeres Maaß von Gnade empfänglich. Die göttliche Gnade mit ihrer Wirksamkeit überschattet die Seele nach dem Maaße des Glaubens eines Jeden, und also nur zum Theile. Glaube daher keiner, die ganze Seele sei gleich von ihr erleuchtet; es ist noch viele Sünde in ihr und es muß der Mensch viele Mühe und Anstrengung in Gemeinschaft mit der Gnade aufwenden. Deßwegen wohnt die göttliche Gnade anfangs auch nur theilweise der Seele inne, wiewohl sie in einem Momente (ῥοπῇ ὥρας) den Menschen reinigen und vollenden könnte. Aber um die Gesinnung des Menschen zu prüfen, ob er die Liebe zu Gott ganz und unversehrt bewahre, und keine Gemeinschaft mit dem Bösen habe, sondern sich der Gnade ganz hingebe, wird die durch Zeit und Gelegenheit erprobte Seele, weil sie die Gnade durch Nichts betrübte und nicht übermüthig ward, anfangs mäßig unterstützt (ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον βοηθεῖται). Dann aber hält die Gnade gleichsam Weide in der Seele, und dringt in ihre tiefsten Falten und Gedanken bis auf die Wurzel, bis sie ganz von der himmlischen Gnade umfangen und durchdrungen ist, welche für alle Zukunft in diesem Gefäße wohnt [1].

Diese Worte legen aber zugleich auch nahe genug, daß in der Bestimmung der gegenseitigen Wirksamkeit der Gnade

---

[1] Homil. XLI. p. 207. 208.

und Freiheit von Macarius der sittliche Gesichtspunkt festgehalten ist. An vielen Stellen tritt er sehr entschieden hervor. Wenn Gott Einen sich von den Vergnügungen und Zerstreuungen des Lebens, von den bösen Gedanken abwenden und den Fallstricken des Bösen sich loswinden sieht, so verleiht er ihm die Hilfe seiner Gnade und bewahrt ihn vor Schaden. Wer sein Herz mit Gewalt zu Gott zieht, sich selbst verleugnet und Gottes Willen sucht, den bewahrt Gott. Wer von den Verlockungen dieser Welt sich frei hält und mit Furcht und Zittern sein Heil wirkt, wer Gottes Hilfe anruft und hofft, durch Barmherzigkeit und Gnade beseligt zu werden, dessen Seele ist würdig, das Oel der himmlischen Gnade zu empfangen. Wenn wir zur Besinnung kommen, einen guten Vorsatz fassen, wenn wir uns zu ihm sogleich und recht wenden und um seine Hilfe nachsuchen, so ist er bereit, uns selig zu machen. Denn er nimmt das glühende Verlangen unsers Willens nach ihm an; eben so den aus dem Willen kommenden guten Glauben und die Geneigtheit; er wartet auf unsere Bekehrung und Sinnesänderung [1]). Wer Gott wahrhaft gefallen, und von ihm die himmlische Gnade des Geistes erlangen, und im heil. Geiste wachsen und sich vollenden will, der muß sich und sein Herz, auch wenn es nicht will, zur Erfüllung aller Gebote Gottes nöthigen [2]).

Die Consequenzen, die sich aus dieser Anschauung für das Wesen der Gnade ziehen ließen, als ob sie nämlich vom Willen bedingt und relativ wäre, sind abgeschnitten durch folgende Worte: Wenn einer nicht sehr demüthig ist,

---

1) Homil. IV. p. 18 — 30.
2) Homil. XIX. p. 125.

so wird er dem Satan überantwortet und der ihm zu Theil gewordenen göttlichen Gnade beraubt und in vielen Bedrängnissen versucht, und dann offenbart sich ihm die Erkenntniß, daß er hilflos und unglücklich ist. Wer reich an Gnade Gottes ist, muß demüthig und zerknirschten Herzens sein und sich für arm und nichts habend halten. Was er hat, ist etwas Fremdes, ein anderer hat es ihm gegeben und wenn er will, nimmt er es ihm wieder. Wer sich so vor Gott und den Menschen erniedrigt, vermag die ihm zu Theil gewordene Gnade zu bewahren, wie denn der Herr sagt: Wer sich erniedrigt, wird erhöht werden. Und wenn er auch ein Erwählter Gottes ist, so soll er doch bei sich selbst ein Verworfener sein; und wiewohl gläubig, soll er sich doch für unwürdig halten. Denn solche Seelen sind Gott wohlgefällig und werden durch Christus lebendig gemacht [1]). Hier ist das religiöse Moment, wornach der Mensch in seinem ganzen sittlichen Sein und Leben von Gott abhängig ist, mit aller Entschiedenheit anerkannt. Wenn daher Macarius einerseits ermahnt, der Mensch solle sich Mühe geben, alle Voreingenommenheit, Sorglosigkeit und Gleichgiltigkeit ablegen und sich so zum Empfange der Gnade vorbereiten, so lehrt er anderseits auch, daß Gott es sei, der alle gute That in uns bewirke [2]). Damit du, heißt es an einem andern Orte, mit allen deinen Kräften dich Gott opfern kannst, so vermischt er selber aus sich Aehnliches mit deiner Seele, so daß du alles aufrichtig thun, lieben und bitten kannst [3]).

---

[1]) Homil. XLI. p. 208. IV. p. 30.

[2]) Homil. IV. p. 25: τὴν δὲ κατόρθωσιν πᾶσαν αὐτὸς ἐν ἡμῖν ἐργάζεται.

[3]) Homil. XV. p. 88: ὅπως οὖν ἐκ τῶν μελῶν σου προςφέρῃς

Aus dem Angegebenen ersieht man, daß die Absolutheit der Gnade dem Gedanken nach vollkommen anerkannt ist; ist nun aber gleichwohl die sittliche Betrachtung vorherrschend, wornach die Gnade von der Würdigkeit des Subjectes abhängig gemacht wird, so hat dies in dem paränetischen Character der Homilien seinen Grund; von dogmatischer Geltung kann daher diese Bestimmung nicht sein; deßhalb ist sie auch nicht als eine semipelagianische zu betrachten

§ 25.

Chrysostomus.

Die Freiheit gehört zur Natur des Menschen und ist daher ein unveräußerliches Gut. Wie die unheilbaren Wunden weder durch starke noch gelinde Arzneimittel weichen, so macht auch die Seele, wenn sie auch nur einmal in die Knechtschaft der Sünde gerathen ist und sich selbst irgend einer Sünde überantwortet hat und nicht einsehen will, was ihr nützt, mag man sie auch mit tausend Gründen belehren, doch keinen Fortschritt zum Guten, sondern sie zieht, wie wenn sie ein abgestorbenes Gehör hätte, gar keinen Nutzen aus der Ermahnung, nicht weil sie nicht kann, sondern weil sie nicht will. Man macht nämlich beim Willen nicht dieselbe Wahrnehmung, wie bei den Wunden des Leibes. Bei den letzteren sind die Affectionen der Natur öfter unveränderlich, mit dem Willen verhält es sich aber nicht so, sondern es kann auch der Böse, wenn er will, sich ändern und gut werden; der Gute aber kann aus Leichtsinn

αὐτῷ, καὶ αὐτὸς ἐκ τῶν ἰδίων ὅμοια μελῶν συγκιρνᾷ τῇ ψυχῇ σου, ἵνα ᾖς πάντα καθαρῶς ποιῶν, καὶ ἀγαπῶν, καὶ προσευχόμενος.

böse werden. Denn Gott hat unsere Natur frei erschaffen (ἐπεὶ αὐτεξούσιον ἡμῶν τὴν φύσιν εἰργάσατο) [1]. Es besitzt also auch der Sünder die Freiheit noch [2]. Der Folgesatz hieraus ist, daß Tugend und Laster Sache des freien Willens und nicht der Natur ist. Wäre das letztere der Fall, so müßten durchaus die Schlechten Schlechte, die Guten Gute erzeugen: nun aber das Schlechte und das Gute Werk des freien Willens ist, sind die Kinder schlechter Eltern oft gut, die guter Eltern oft böse, so daß wir beide Erscheinungen nicht der Natur, sondern dem Willen zuschreiben [3]. Schon aus diesen wenigen Stellen ergibt sich, daß auch Chrysostomus wie seine Vorgänger meistens, die sittliche Freiheit im Gegensatze zu der häretischen Vorstellung, der Mensch sei von Natur gut oder bös, vertheidigt. Namentlich hat er bei diesen Controversen die Manichäer im Auge, deren Moral ein gräuliches Verderbniß der Sitten hervorrief. Daraus leuchtet ein, welches Interesse Chrysostomus bei Erklärung jener Stellen der heil. Schrift leiten mußte, welche anscheinend die Freiheit aufheben: er mußte zeigen, daß sie die Freiheit nicht negiren. Zu Röm. 5, 15. 16: Nicht was ich will, thue ich, sondern ich thue, was ich hasse, macht er folgende Commentation: Wenn der Apostel sagt, was ich nicht will, so hebt er den freien Willen nicht auf, auch führt er keine zwingende Nothwendigkeit ein. Denn wenn wir nicht freiwillig, sondern nothwendig sündigen, so haben die Strafen für begangene Sünden gar keinen ver-

---

[1]) In Genes. homil. XVIII, 1. p. 163. Tom. I. (ed. Montfaucon).

[2]) Ibid. homil. XXIV, 3. p. 221.

[3]) In Genes. Sermo IX, 5. p. 695.

nünftigen Sinn. Vielmehr wie er mit den Worten: was ich thue, weiß ich nicht, nicht Unwissenheit lehren will, sondern dies, daß der sündigende Mensch in Finsterniß sei, daß er fortgerissen werde, daß er, ohne zu wissen wie, getäuscht werde, so bezeichnet er mit dem Zusatze: was ich nicht will, keine Nothwendigkeit, sondern nur, daß er das Gethane nicht billige (*τὸ, ὃ οὐ θέλω, προςθεὶς, οὐκ ἀνάγκην ἐδήλωσεν, ἀλλὰ τὸ μὴ ἐπαινεῖν τὰ γινόμενα*). Denn wenn er dies mit den Worten *ὃ οὐ θέλω, τοῦτο πράσσω*, nicht sagen wollte, warum fügte er dann nicht hinzu: sondern wozu ich gezwungen und genöthigt werde, das thue ich? denn dies ist dem Wollen und der Macht entgegengesetzt. Nun aber sagt er dies nicht, sondern setzt dafür: was ich hasse; um zu lehren, daß man zu dem, was man nicht will, die Macht nicht verloren hat. Die Worte: ich will nicht, sind also so zu erklären: Ich thue, was ich nicht lobe, nicht billige, nicht liebe; diesen Worten fügt er sodann den Gegensatz hinzu: sondern, was ich hasse, thue ich [1]. Die Stelle Röm. 5, 20: Wenn ich also thue, was ich nicht will, so thue nicht ich es, sondern die in mir wohnende Sünde, erklärt er demgemäß dahin, daß der Apostel damit weder der Natur der Seele, noch der Natur des Fleisches als solcher, sondern dem bösen Thuen (*πρᾶξις*) alle Schuld zuschreibe. Wenn der Mensch, sagt er, das Böse nicht will, so ist die Seele davon frei, und wenn er es nicht thut, so ist auch der Leib davon frei; das Ganze

---

[1]) In ep. ad. Rom. hom. XIII, 1. p. 558. 559 (Tom. IX): *τί οὖν ἐστι τὸ, οὐ θέλω; ὃ μὴ ἐπαινῶ, ὃ μὴ ἀποδέχομαι, ὃ μὴ φιλῶ· οὐ πρὸς ἀντιδιαστολὴν καὶ τὰ ἑξῆς ἐπήγαγεν εἰπὼν, ἀλλ' ὃ μισῶ, τοῦτο ποιῶ.*

gehört sonach dem freien Willen allein zu. Denn die Natur der Seele und des Leibes und des Willens ist nicht dieselbe; die beiden ersten sind Werke Gottes, der letztere aber ist eine aus uns selbst entstehende Bewegung, der wir eine Richtung geben können, wohin wir wollen. Der Wille nämlich als etwas Angebornes, d. h. das Willensvermögen, ist von Gott, aber der so oder anders beschaffene Wille, also das wirkliche Wollen, ist unser Werk und eine That unseres Entschlusses [1]). Tugend und Sünde sind sonach ein durch die Thätigkeit des freien Willens erst Werdendes, aber kein Seiendes, d. h. keine Substanz, keine Natur. Wer also seine Seele und seinen Leib dem Bessern hingibt, der wird desselben theilhaftig; wer sich aber dem Schlimmern überläßt, wird des Verderbens theilhaftig nicht durch die Natur der Seele und des Fleisches, sondern durch seinen Willen, vermöge dessen er Beides wählen kann. Leib und Seele sind etwas Mittleres; gut und bös können sie erst werden; werden sie aber das eine oder andere durch den freien Willen, so kann weder das Gute noch das Böse Natur sein, sondern nur etwas zufolge einer Handlung Entstandenes. Wiewohl also die Sünde im Fleische ist, ist das Fleisch doch nicht selbst oder an sich sündhaft, vielmehr ist es ein Werk Gottes; der Sinn des Fleisches, von dem der Apostel redet, kann daher nicht das Fleisch als solches sein, so daß seine Natur Sünde wäre, sondern eine böse Handlung [2]).

Alle diese Erklärungen beschäftigen sich mit dem Ursprunge der Sünde im Allgemeinen; ebenso allgemein wird

---

[1]) Ibid. 4. p. 560.

[2]) Ibid. homil. XIII, 6. 7. p. 567 — 569.

auch der Wille als Urheber derselben bezeichnet. Gegenüber dem gnostischen Dualismus erscheint so die Sünde als etwas Sein- oder nicht Seinkönnendes, d. h. als etwas Mögliches, und folgerichtig der Wille als Vermögen, das Gute oder Böse zu thun. Je allgemeiner aber in genanntem Gegensatze diese Betrachtung ist, desto allgemeiner, d. i. abstracter muß auch der Wille als jenes Vermögen erscheinen; er ist nothwendig das unumschränkte Vermögen des Guten und Bösen. Die Frage entsteht nun, ob diese Auffassung bei Chrysostomus die ausschließliche sei, und ob also der so allgemein und nur abstract bestimmte Wille auch der concrete sei. Wir können diese Frage nur beantworten durch die andere, ob Chrysostomus eine Erbsünde lehre. Anerkennt also, muß gefragt werden, Chrysostomus einen Zusammenhang unseres Sündhaftseins mit der Sünde Adam's und welchen? Zunächst macht sich auch hier wieder der obige Gesichtspunkt geltend. Wäre die Sünde und Tugend Natur, so müßten sittliche Eltern gute Kinder, schlechte Eltern aber schlechte Kinder erzeugen. Da dies nicht der Fall ist, kann Sünde und Tugend nur Werk des freien Willens sein. Daraus läßt sich die sittliche Verschiedenheit der Kinder von ihren Eltern erklären [1]). Eine hiemit verwandte Anschauung enthält eine andere Stelle, in welcher er das Vorurtheil der Juden widerlegt, als ob sie wegen ihrer leiblichen Abkunft von Abraham schon Auserwählte Gottes seien. Er sagt: Verherrlichen wir Gott durch ein Leben mit sittlicher Anstrengung, und seien wir nicht stolz auf die Tugenden unserer Vorfahren, wie die Juden thaten. Denn bei den Christen hat eine solche (natürliche) Verwandtschaft

---

1) S. die Stelle oben S. 347 Anm. 3.

keine Geltung, sondern nur die Verwandtschaft dem Geiste nach. So ist auch der Scythe ein Sohn Abraham's und der Sohn desselben ist wiederum dem Scythen fremd. Seien wir daher nicht stolz auf die Tugenden unserer Väter. Hast du einen bewunderungswürdigen Vater, so glaube ja nicht, daß dir dieses zum Heil genüge, oder zur Ehre und zum Ruhme gereiche, wenn du nicht selbst in den Sitten mit ihm verwandt geworden bist. Ebenso wenn du einen sittlich verkommenen Vater hast, glaube nicht, du werdest deßhalb verurtheilt und beschämt, wenn anders du dich nur sittlich beträgst. Denn was gibt es Verachteteres (ἀτιμότερον) als die Heiden? Und doch sind sie durch den Glauben schnell die Verwandten der Heiligen geworden. Was war Gott befreundeter (οἰκειότερον) als die Juden? Und doch sind sie wegen ihres Unglaubens ihm entfremdet worden. Jene Verwandtschaft nämlich ist etwas Natürliches und Nothwendiges, und so sind wir alle mit einander verwandt. Wir alle nämlich stammen von Adam ab und keiner ist näher verwandt als der andere, sei es mit Adam, oder Noe oder unserer gemeinsamen Mutter, der Erde. Nur jene Verwandtschaft ist der Krone würdig, die uns unterscheidet von den Bösen, denn hierin können nicht alle verwandt sein, sondern nur die, welche sich in den Sitten ähnlich sind[1]). Beide Stellen scheinen gegen eine Erbsünde zu sprechen. Doch ist es eben nur Schein. Die erste leugnet den Uebergang der Sünde nur, sofern diese Natur sein soll; die zweite negirt den Uebergang des persönlichen Verdienstes als persönlichen auf die Nachkommen. Beweisen diese Stellen indessen Nichts gegen die Erbsünde, so auch Nichts dafür.

---

[1]) In Rom. hom. XIX, 8. p. 653. 654.

Eine bündige positive Erklärung enthält die Interpretation von Röm. 5, 19: Wie durch den Ungehorsam des Einen Menschen die Vielen zu Sündern geworden sind, so werden durch den Gehorsam des Einen Menschen die Vielen gerecht gemacht werden. Er bemerkt nämlich hiezu: Daß deßhalb, weil jener (Adam) sündigte und sterblich geworden, auch diejenigen, welche von ihm abstammen, solche sind, dies ist nichts Ungereimtes; daß aber durch seinen Ungehorsam ein Anderer Sünder geworden sei, was für eine Folgerung wäre dies? denn in solcher Weise könnte dieser nicht als der Strafe schuldig erfunden werden, falls er nicht aus sich selber Sünder geworden ist. Was bedeutet sonach der Ausdruck Sünder hier? Wie mir scheint: der Strafe Schuldige und zum Tode Verurtheilte [1]. Was Chrysostomus hier leugnet, ist, daß wir durch Adam's Sünde aktuelle Sünder geworden, oder die persönliche Sünde Adam's auf uns übergegangen sei; und hierin hat er Recht; denn persönlicher, wirklicher Sünder wird Jeder nur dadurch, daß er selber

---

[1]) Ibid. hom. X, 2. 3. p. 523: *τί ποτ' οὖν ἐςι τὸ ζήτημα; τὸ λέγειν διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἁμαρτωλοὺς γενέσθαι πολλούς· τὸ μὲν γὰρ ἁμαρτόντος ἐκείνου καὶ γινομένου θνητοῦ, καὶ τοὺς ἐξ αὐτοῦ τοιούτους εἶναι, οὐδὲν ἀπεικός· τὸ δὲ ἐκ τῆς παρακοῆς ἐκείνου ἕτερον ἁμαρτωλὸν γενέσθαι, ποίαν ἂν ἀκολουθίαν σχοίη; εὑρεθήσεται γὰρ οὕτω μηδὲ δίκην ὀφείλων ὁ τοιοῦτος, εἴγε μὴ οἴκοθεν γέγονεν ἁμαρτωλός. Τί οὖν ἐςιν ἐνταῦθα τὸ ἁμαρτωλοί; ἐμοὶ δοκεῖ τὸ ὑπεύθυνοι κολάσει, καὶ καταδεδικασμένοι θανάτῳ.* Auf die Homil. II. in Ps. L. p. 590. Tom. V berufen wir uns nicht; Montfaucon hat sie wie die erste über denselben Psalm unter die „Spuria" versetzt. — Man vergleiche in Genes. Sermo V, 1. p. 664. 665, wo die Frage beantwortet wird: *τίνος ἕνεκεν ἐκείνης* (i. e. *τῆς Εὔας*) *ἁμαρτησάσης, ἡμεῖς* (sc. *γυναῖκες*) *κατεδικάσθημεν, καὶ τὸ μὲν παράπτωμα γέγονεν ἑνὸς προσώπου, τὸ δὲ ἔγκλημα κοινὸν τῆς φύσεως ἁπάσης;*

freiwillig sündigt; behauptet aber wird, daß in Folge der Sünde Adams auf Alle der Tod, worunter man den leiblichen und geistigen zu verstehen hat, zur Strafe übergegangen sei. Also strafwürdig ist das Geschlecht durch die Sünde des Stammvaters geworden; von einer eigentlichen sündigen Befleckung aber ist keine Rede, wiewohl ausdrücklich nur der Uebergang der wirklichen oder persönlichen Sünde geleugnet wird. Der Grund dieser Reticenz ist leicht zu begreifen: einmal konnte Chrysostomus die Sünde im Gegensatze zum naturalistischen Dualismus nur als actuelle Sünde auffassen; denn nur dadurch, daß sie auf den freien Willen als ihr Princip zurückgeführt wurde, konnte die Anschauung von einer guten und bösen Natur gründlich überwunden werden; gerade dadurch aber mußte, je mehr dieser Begriff der Sünde von ihm premirt wurde, die Sünde als Geschlechtsünde in seinem Bewußtsein zurücktreten [1].

Aus seiner Vorstellung über die Erbsünde läßt sich also die Behauptung nicht rechtfertigen, daß der Wille als Ver-

---

[1]) Wenn man den Begriff der Erbsünde, wie er sich bei Chrysostomus findet, zusammenhält mit dem, was die Pelagianer über diesen Punkt lehren, so begreift man sogleich, wie wenig die letzteren ein Recht hatten, den Chrysostomus als Gewährsmann für ihre Häresie anzurufen. In Uebereinstimmung mit obiger Stelle hat Augustin auch die von dem Pelagianer Julian zu seinen Gunsten angeführte Stelle aus der Homilie an die Neophyten interpretirt: Peccata dixit parvulos non habere, sed propria . . . . Intellige propria et nulla contentio est. At, inquies, cur non ipse addidit propria? Cur putamus, nisi quia disputans in catholica Ecclesia, non se aliter intelligi arbitrabatur, tali quaestione nullius pulsabatur, vobis nondum litigantibus securius loquebatur. (Contra Julian. Pelagian. lib. I. c. 6.) Vergl. Natalis Alexander, histor. eccl. saec. V. dissert. XXI. Tom. V. p. 352. 353.

mögen der Wahl sowohl des Guten als Bösen in ersterer Beziehung, wenn auch nicht aufgehoben, so doch geschwächt worden sei. Wir kommen demnach über den obigen abstracten Begriff der Freiheit bei Chrysostomus nicht hinaus. Dies hat jedoch nichts Bedenkliches für die Gnade, deren Nothwendigkeit zum Guten für den Willen wir aus jener Schwächung folgern wollten. Dieselbe ist nämlich sonst ausdrücklich von Chrysostomus gelehrt. Zu Röm. 8, 26 bemerkt er: Nicht allein in großen Mühen und Gefahren steht uns die Gnade bei, sondern sie wirkt mit uns auch in den Dingen, die sehr leicht scheinen; allenthalben bringt sie ihre Hilfe herbei. Denn wir bedürfen der Gnade immer; so schwach ist der Mensch und für sich allein Nichts[1]. Zu 1 Cor. 4, 7 gibt er folgende Erklärung: Gesetzt, du bist des Lobes würdig und hast wirklich die Gnade, und das Urtheil der Menschen über dich ist nicht verfälscht, so darfst du dennoch nichts Großes von dir denken. Denn Nichts hast du aus dir selbst, sondern Alles hast du von Gott empfangen. Was maßest du dir daher an, was du nicht hast? Nun bist du aber im Besitze desselben, also hast du es empfangen, und zwar nicht dieses oder jenes, sondern Alles, was du hast. Denn die guten Werke sind nicht dein, sie gehören der Gnade Gottes an. Wenn du den Glauben nennst, so ist er durch die Berufung entstanden; und wenn du die Vergebung der Sünden nennst, und von Gnadengaben, Lehrgabe und Wunderkräften sprichst, so hast du das Alles von dorther empfangen. Was hast

[1]) In ep. ad Roman. homil. XIV, 7. p. 585: *καὶ γὰρ εἰς τοῦτό τῆς τοῦ θεοῦ δεόμεθα βοηθείας· οὕτως ἐςὶν ἀσθενὴς ἄνθρωπος καὶ καθ᾽ ἑαυτὸν οὐδέν.*

du nun, sage, das du nicht empfangen, sondern selbst aus dir (αὐτὸς ἀπὸ σαυτοῦ) zu Stande gebracht hättest? Nichts kannst du nennen; du hast ja Alles empfangen. Und deßhalb rühmst du dich? vielmehr solltest du dich demüthigen. Denn nicht dein ist das Gegebene, sondern dessen, der es gegeben. Denn wenn du es empfangen, so hast du es von Gott. Hast du es aber von ihm empfangen, so hast du nicht das deinige empfangen; wenn du aber das deinige nicht empfangen, warum thust du so groß, als ob du das deinige besäßest? Darum fügt der Apostel hinzu: Wenn du es aber empfangen, was rühmst du dich, als ob du es nicht empfangen [1])?

In den allermeisten Stellen, in denen Chrysostomus von der Nothwendigkeit der Gnade redet, ist zugleich angegeben, in welcher Weise sie mit dem Willen wirkt; ja er folgert aus dem Verhältniß der Freiheit zur Gnade die Nothwendigkeit der letzteren. So sagt er: Lasset uns diesen Gerechten (Noe) nachahmen, und bemühen wir uns, das Unsrige beizutragen, damit wir uns dessen würdig machen, was von Gott ist. Denn deßhalb wartet Gott auf unsere Veranlassung (ἀναμένει τὰς παρ' ἡμῶν ἀφορμάς), damit er seine Freigebigkeit in reichlichem Maaße an uns erweisen kann. Berauben wir uns daher aus Nachlässigkeit jener Geschenke von ihm nicht, sondern beeilen und bemühen wir uns, den Anfang zu machen und den Weg zur Tugend einzuschlagen, damit wir uns des Beistandes von Oben erfreuen und zum Ziele gelangen können. Denn nicht ver-

---

[1]) In ep. I. ad Cor. homil. XII. p. 98. Tom. X. Vergl. In Acta Apostol. hom. XXX, 3. p. 237. T. IX. In ep. ad Hebr. XXXIV, 13. p. 316.

mögen wir je etwas Gutes zu thun, wenn wir nicht die Gnade von Oben besitzen[1]. Das menschliche Geschlecht, sagt er anderswo, ist schwer zu überreden und bedarf einer größeren Sorgfalt als selbst die Pflanze. Denn bei der letzteren ist es die Natur der Körper und der Erde, welche sich den Händen der Landleute fügt, bei jenem aber ist es der freie Wille, der vielfache Veränderung annimmt und bald Dies bald Jenes wählt. Denn er ist sehr zum Bösen geneigt (ὀξυῤῥεπὴς γὰρ αὕτη πρὸς κακίαν). Deßhalb müssen wir stets wachsam und dürfen wir nie sorglos sein. Denn es sagt der Psalmist: Es schläft und schlummert nicht, der Israel bewacht; und lasse deinen Fuß nicht wanken. Er sagte nicht: damit du nicht wankend gemacht werdest, sondern: laß dich nicht wankend machen (οὐκ εἶπε, μὴ σαλευθῇς, ἀλλὰ μὴ δῷς). Das Lassen ist also in unserer Macht und nicht in der eines Andern. Denn wenn wir fest und unbeweglich stehen w o l l e n, werden wir nicht wanken. Wie nun aber, ist Nichts in Gottes Macht? Alles steht in seiner Macht, jedoch nicht so, daß unser freier Wille beschädigt würde. Wenn nun aber Alles bei Gott steht, warum wälzt er die Schuld auf uns? Darum habe ich beigefügt: jedoch nicht so, daß der freie Wille beeinträchtigt würde. Es steht also bei uns u n d bei i h m. W i r n ä m l i c h m ü s s e n z u e r s t d a s G u t e w ä h l e n u n d w e n n w i r e s g e w ä h l t h a b e n, f ü g t a u c h e r b e i, w a s v o n i h m i s t. E r k ö m m t u n s e r m W o l l e n n i c h t z u v o r, um die Freiheit

[1] In Genes. homil. XXV, 7. p. 241: σπεύδωμεν καὶ ἐπειγώμεθα τῆς ἀρχῆς ἐπιλαβέσθαι, καὶ τῆς ὁδοῦ τῆς ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἅψασθαι, ἵνα τῆς ἄνωθεν συμμαχίας ἀπολαύοντες, καὶ πρὸς τὸ τέλος φθάσαι δυνηθῶμεν· οὐδὲ γὰρ οἷόν τέ τι χρηστὸν ἡμᾶς ποτε κατορθῶσαι μὴ τῆς ἄνωθεν ῥοπῆς ἀπολαύσαντας.

unseres Willens nicht zu vernichten. Wenn wir aber gewählt haben, dann fügt er uns viele Hilfe hinzu [1]).

Wie mag nun aber, fragt Chrysostomus weiter, Paulus sagen, es komme nicht auf das Wollen und Laufen, sondern auf das Erbarmen Gottes an (Röm. 9, 16), wenn es auch in unserer Macht steht? Man könne, erwiedert er, so sagen: Wem das Meiste gehöre, dem gehöre das Ganze zu (ὅτι οὐ τὸ πλέον ἐςὶ, τὸ πᾶν φησιν εἶναι). Denn unsere Sache sei es, zuvor zu wählen und zu wollen, Gottes aber, zu vollenden und zum Ziele zu führen (ἡμῶν γὰρ τὸ προελέσθαι καὶ βουληθῆναι· θεοῦ δὲ τὸ ἀνῦσαι καὶ εἰς τέλος ἀγαγεῖν). Da nun Gott das Meiste angehöre, so sage der Apostel, daß ihm Alles angehöre, indem er nach menschlicher Weise spreche, wie auch wir thun. Wenn wir z. B. ein schön gebautes Haus sehen, sagen wir, das Ganze sei ein Werk des Baumeisters, während ihm das Ganze doch nicht angehöre, sondern auch den Arbeitern, und dem Herrn, der die Materialien dazu ankaufe, und noch vielen Andern. Und doch sagen wir, ihm gehöre das Ganze an, da er das Meiste dazu beigetragen. So verhalte es sich auch mit der Stelle Pauli. Wo ferner viele seien, rede man von Allen, und wo wenige, von Keinem. Gerade so sage auch der Apostel, es sei nicht das Werk des Wollens und Laufens, sondern der Erbarmung Gottes. Indem er aber dieses sage, lehre er zwei sehr wichtige Dinge: einmal, daß man sich wegen seiner guten Werke nicht überheben solle; sodann, daß diejenigen, welche

---

[1]) δεῖ γὰρ ἡμᾶς πρῶτον ἑλέσθαι τὰ ἀγαθά· καὶ ὅτε ἑλώμεθα ἡμεῖς, τότε καὶ αὐτὸς τὰ παρ' ἑαυτοῦ εἰςάγει· οὐ προφθάνει τὰς ἡμετέρας βουλήσεις, ἵνα μὴ λυμήνηται τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν.

recht handeln, die Ursache der guten Werke Gott zuschreiben sollen. Möge der Mensch auch laufen und streben, sage er, so glaube er ja nicht, daß die gute That sein sei. Denn wenn er die Neigung dazu nicht von Oben erlange, so sei Alles vergeblich (ἂν γὰρ μὴ τῆς ἄνωθεν τυχῇς ῥοπῆς, πάντα εἰκῇ). Offenbar aber werde er das Erstrebte erreichen, mit der Hilfe von dorther. Das sage der Apostel also nicht, daß wir vergeblich laufen, sondern daß wir vergeblich laufen, wenn wir glauben, das Ganze sei unser, und wenn wir nicht das Meiste Gott zuschreiben. Denn Gott wolle nicht, daß das Ganze, daß Alles ihm angehöre, damit es nicht scheine als belohne er uns vergeblich; aber er wolle auch nicht, daß das Ganze unser gehöre, damit wir nicht in Hochmuth verfallen. Denn wenn wir, da wir nur einen geringen Antheil am Guten haben, schon stolz sind, wie würden wir erst sein, wenn wir Herren des Ganzen wären [1]? In der an die Jünger gerichteten Frage: Was suchet ihr (Joh. 1, 38) sieht Chrysostomus die Lehre vorgetragen, daß Gott mit seinen Gaben unserm Wollen nicht zuvorkomme; erst wenn wir angefangen haben, wenn wir das Wollen darbieten, gebe er uns viele Gelegenheit zum Heil [2]. Ebenso interpretirt er Phil. 1, 6: Gott, der in euch das gute Werk angefangen hat, wird es auch vollenden. Dies ist, sagt er, kein geringes Lob, daß Gott in Einem wirkt. Wenn er nämlich, wie es gewiß ist,

---

[1]) In Hebr. homil. XII, 2. 3. p. 124. 125.

[2]) In Joann. homil. XVIII, 3. p. 107. Tom. VIII: τί ζητεῖτε; ἐντεῦθεν παιδευόμεθα, ὅτι οὐ φθάνει τὰς βουλήσεις ἡμῶν ὁ Θεὸς ταῖς δωρεαῖς· ἀλλ' ὅταν ἡμεῖς ἀρξώμεθα, ὅταν τὸ θέλειν παράσχωμεν, τότε καὶ αὐτὸς πολλὰς δίδωσιν ἡμῖν τῆς σωτηρίας τὰς ἀφορμάς.

die Person nicht ansieht, sondern den Vorsatz, und so unsere guten Handlungen unterstützt, so ist es offenbar, daß **wir** die Ursache sind, **warum** seine Gnade sich mit uns verbindet. Daher hat uns der Apostel nicht unseres Lobes beraubt. Denn wenn Gott absolut und schlechthin (ἁπλῶς d. h. ohne uns) in uns wirkte, so hinderte Nichts, daß auch die Hellenen und alle Menschen das Gute thäten, wenn Gott uns wie Holz und Steine bewegte und wenn er Nichts von unserer Seite verlangte. Daher sprechen auch die weiteren Worte: Gott wird es vollenden, ein Lob aus, nämlich derer, welche Gottes Gnade aufnehmen, so daß sie mit ihnen so wirkt, daß es die menschliche Natur übersteigt. Auch dies Lob liege noch in jenen Worten, daß alle unsere guten Thaten nicht rein menschlich seien, sondern der göttlichen Hilfe bedürfen [1]).

Aus diesen wenigen Stellen wird das Verhältniß, in welches die Gnade zur Freiheit gesetzt wird, klar erkannt. Der Wille beginnt das gute Werk; am guten Werke ist also der Anfang lediglich Werk des menschlichen Willens. Die vom Willen rein ausgehende Thätigkeit, oder der Anfang, besteht näher darin, daß wir Gottes Gnade an uns ziehen, seine Neigung uns erwerben, daß wir Gott nicht zu unserm Feinde machen und ihn nicht von uns abwenden [2]); ferner daß wir Gott bitten, er möge uns beistehen; daß wir das Unsrige, namentlich den freien Willen und die

---

[1]) In Philipp. homil. I, 3. p. 197. 198. Tom. XI: εἰ γὰρ μη προσωπολήπτης ἐςὶν, ὥσπερ οὖν οὐδὲ ἐςιν, ἀλλὰ πρὸς τὴν πρόθεσιν ὁρῶν, συνεφάπτεται τῶν κατορθωμάτων ἡμῖν, δῆλον ὅτι τοῦ ἐπισπάσασθαι αὐτὸν ἡμεῖς αἴτιοι.

[2]) In Act. homil. XV, 3. p. 123.

Neigung zu Gottes Gnade mitbringen [1]); ferner Hoffnung auf Gott, Dankbarkeit, Ausdauer [2]). Das vom Willen angefangene Werk setzt die Gnade fort und vollendet es, aber nicht für sich allein, sondern mit dem Willen. Dies ist durchaus nothwendig, da der Wille über den blosen Anfang nicht hinauskömmt; für sich hat daher das blose Willenswerk keine Bedeutung und keinen Werth. Chrysostomus sagt in dieser Beziehung: Würden wir uns tausend Mal anstrengen, wir könnten niemals etwas Gutes thun, wenn wir uns nicht des Zuges von oben (d. i. der Gnade) erfreuten. Ebenso fest steht ihm aber auch der andere Satz, daß wir die Gnade nie erlangen können, wenn wir nicht das Unsrige beitragen [3]). In dieser Weise also ist das gute Werk weder That Gottes, noch des Menschen allein, sondern beider zugleich. Göttlicher und menschlicher Antheil verhalten sich aber so zu einander, daß letzterer der größere, ersterer aber der geringere ist; Gott gebührt das Meiste daran, und insofern wird ihm das Ganze zugeschrieben; aber keineswegs so, als ob wir keinen Antheil daran hätten, wenn er im Verhältniß zu jenem von Gott auch ein kleiner zu nennen ist [4]).

So sehr nun aber Chrysostomus sich für die Noth-

---

1) In Rom. homil. XIV, 11. p. 593.

2) In Paralytic. p. 36. Tom. III.

3) In Genes. homil. LVIII. 5. p. 569: *καὶ ἡμεῖς πείσωμεν ἑαυτοὺς, ὅτι κἂν μυριάκις σπουδάζωμεν, οὐδὲν οὐδέποτε κατορθῶσαι δυνησόμεθα, εἰ μὴ καὶ τῆς ἄνωθεν ῥοπῆς ἀπολαύσαιμεν· ὥσπερ γὰρ, εἰ μὴ τῆς ἐκεῖθεν συμμαχίας ἀπολαύσωμεν, οὐδὲν ἰσχύομέν ποτε τῶν δεόντων κατορθῶσαι· οὕτω πάλιν, εἰ μὴ τὰ παρ' ἑαυτῶν εἰςενέγκαμεν, οὐ δυνησόμεθα τῆς ἄνωθεν ἀξιοῦσθαι ῥοπῆς.*

4) In Rom. hom. XVI, 9. p. 617; XIX, 1. p. 642.

wendigkeit der Gnade ausspricht und ihr den größten Theil am guten Werke und insofern das Ganze desselben zuschreibt, so leidet gedachte Vorstellung doch an einem nicht unbedeutenden Fehler. Es ist nämlich die Gnade nicht als zuvorkommende anerkannt. Der Wille beginnt aus sich das Gute, und die Gnade kömmt, nachdem er sich für sie empfänglich gemacht hat, erst hinzu. Natalis Alexander ist es namentlich [1]), der in Abrede stellt, daß Chrysostomus in dieser Weise das Verhältniß von Gnade und Freiheit zu einander bestimme. Er hebe die Nothwendigkeit der zuvorkommenden Gnade nicht auf, sondern er behaupte nur, daß den frommen Anstrengungen des Willens, welche er mit Hilfe der ihm zuvorkommenden und ihn zubereitenden Gnade wirke, Wachsthum verliehen werde. Er beruft sich namentlich auf die Interpretation der von Paulus Röm. 11, 20 citirten Stelle Jes. 65, 1. 2: Ich will mich finden lassen von denen, die mich nicht suchten, und offenbar bin ich denen geworden, die nicht nach mir fragten. Sehen wir diese Stelle darum näher an. Nach Chrysostomus ist dieselbe ihrem Inhalte oder Gedanken nach identisch mit Röm. 9, 30, wo es heißt, daß die Heiden, die nicht nach Gerechtigkeit strebten, zur Gerechtigkeit gelangt seien. Hieran knüpft er nun folgende Betrachtung: Welch' eine große Beschuldigung? Diese (die Juden) haben dem, der sie ermahnte, keinen Gehorsam geleistet, vielmehr, und zwar nicht ein, zwei oder drei Mal, sondern immerwährend Widerspruch entgegengesetzt, so lange sie seine Mahnung vernahmen. Die andern aber, die ihn nie gekannt hatten, vermochten ihn an sich zu ziehen. Doch sagt er nicht, daß sie selbst (d. i. allein) ihn an sich zu

---

[1]) L. c. Tom. IV. cap. VI. p. 175—178.

ziehen vermochten, sondern den Hochmuth der Heiden vernichtend zeigt er, daß die Gnade das Ganze gewirkt habe, indem er sagt: Ich bin ihnen offenbar geworden, ich habe mich finden lassen. Also, wird man einwenden, sind jene ohne allen Antheil? Keineswegs. Denn daß sie das Gefundene empfangen und das Offenbargewordene erkannt haben, das haben sie aus sich selbst beigetragen (τοῦτο παρ' ἑαυτῶν εἰσήνεγκαν) [1]. Klar ist, daß Chrysostomus nichts anderes sagen will, als was er kurz zuvor schon gesagt hatte, nämlich daß die zu Stande gekommene Erkenntniß Christi nicht allein Werk der Gnade, sondern auch des freien Willens sei. Von einer zuvorkommenden Gnade kann um so weniger die Rede sein, als nur behauptet ist, daß, wenn Christus sich den Heiden nicht geoffenbart hätte, sie ihn auch nicht hätten finden können. Die Gnade ist also hier nur das Objekt des Glaubens, ohne dessen nothwendige Voraussetzung keine Glaubenserkenntniß entstehen kann. Unsere Auffassung läßt sich aber noch genauer begründen. Welche Entschuldigung, fragt er, haben wir, daß wir aller Tugend baar sind, während Abraham, dieser eine Mann, alle in sich vereinigte? Nicht als ob wir nicht könnten, sondern weil wir nicht wollen, sind wir aller Güter entblößt; ein deutlicher Beweis hiefür ist, daß es viele Menschen von derselben Natur wie wir gibt, die sich durch Tugend auszeichnen. Und gerade der Umstand, daß der Patriarch, der vor der Gnade und vor dem Gesetze lebte, aus sich selbst und durch die natürliche Gotteskenntniß einen solchen Grad von Tugend erlangt hat, macht uns alle Entschuldigung unmöglich. Aber vielleicht entgegnen einige:

---

[1]) In ep. ad Rom. hom. XVIII, 2. 3. p. 633.

Jener Mann erfreute sich einer großen Gunst bei Gott, und Gott, der Herrscher über Alles, erwies ihm besondere Gnade. Das bekenne auch ich. Aber wenn er nicht selber zuerst das Seinige beigetragen hätte, so hätte er sie vom Herrn nicht empfangen. Dies merke man sich daher ganz besonders und darauf habe man Acht, wie Einer zuerst in allem seine eigene Tugend erprobt hat, so wird er des Beistandes von Gott gewürdigt .... Du siehst wie Abraham von Anfang an und zuerst (ἐξ ἀρχῆς καὶ ἐκ προοιμίων) das Seinige beigebracht und deßhalb täglich mit vielem Ueberflusse gesegnet wurde. Ebenso lasset auch uns, Geliebte, wenn wir die Gnade von Oben erlangen wollen, dem Patriarchen nacheifern und seien wir nicht nachlässig in der Tugend, sondern üben wir sie täglich eifrig, daß wir Gottes stets wachsames Auge uns zu unserer Belohnung gewinnen. Denn wenn Gott, der die Gedanken unseres Geistes weiß, sieht, daß wir einen gesunden Sinn haben, und daß wir eifrig nach Tugend streben, so gewährt er uns sogleich seine Gnade, erleichtert uns unsere Mühe und stärkt unsere schwache Natur und ertheilt uns reichliche Belohnung [1]). Ganz dieselbe Anschauung lesen wir in einer andern Homilie. Jacob hatte vor dem Gesetze, vor der von andern empfangenen Lehre, aus sich Tugenden geübt; zuerst den Laban, sodann auch seinen Bruder Esau an Nachgiebigkeit und Bescheidenheit übertroffen. Denn wenn er auch der Gnade von Oben sich erfreute, so hat er doch zuerst das Seinige beigetragen ... Lasset uns daher uns auch bemühen, das Unsrige beizutragen, und die Gunst von Oben zu erwerben, so daß durch unser Streben und die Menschen-

---

[1]) In Genes. homil. XLII, 1. p. 423. 424.

freundlichkeit Gottes unsere Tugend täglich zunehme [1]). Beide Stellen enthalten keine Spur davon, daß dem vorher durch Hilfe der zuvorkommenden Gnade gewirkten Guten die Mehrung der Gnade zu Theil werde. Man kann daraus nur die Vorstellung gewinnen, der Mensch solle aus sich anfangen, was er könne, da er natürliche Gotteskenntniß und die sittliche Idee, das Gewissen in sich habe, das ihn zum Guten antreibe; freilich wird sogleich hinzugefügt, dies genüge nicht, es bedürfe zum Erfolge nothwendig der Gnade, und jener Anfang sei für Nichts zu halten, aber im Verhältniß zur Gnade ist es doch der allererste Anfang durch den Menschen und nicht durch die Gnade. Wäre ferner jene von Natalis Alexander behauptete Bestimmung wirklich die des Chrysostomus, so müßte sie sich an dem einzelnen Heilswerke nachweisen lassen, welches das erste von allen ist und woraus alle andern erst hervorgehen können, nämlich dem Glauben. Aber selbst hier bringt er die gewöhnliche Bestimmung in Anwendung. Zu den Worten Pauli: **Habentes autem eumdem Spiritum fidei etc.** (2 Cor. 4, 13) bemerkt er: Damit will der Apostel zeigen, daß es unsere Sache ist, zuerst zu glauben, und dem, der uns ruft, zu folgen; aber nachdem die Fundamente des Glaubens gelegt sind, bedürfen wir der Hilfe des Geistes, damit er in uns beständig und unerschütterlich bleibe. Denn weder Gottes noch des Geistes Gnade kömmt unserm Vorsatze zuvor; sondern obgleich er ruft, erwartet er doch, daß wir von selbst und freiwillig uns nahen, und erst dann, wenn wir

---

[1]) **Ibid. homil. LVIII, 5. p. 569.** Die ausgelassene Stelle wurde schon oben S. 360 Anm. 3 mitgetheilt.

uns ihm genaht haben, gibt er uns seine ganze Hilfe [1]). Anderswo unterscheidet er zwischen dem charismatischen Glauben, der Wunder wirkt, und jenem Glauben, durch den wir Gläubige sind oder wahre religiöse Erkenntniß (γνῶσις εὐσεβείας) haben. Von dem letzteren nun wird gesagt: Auch für diesen bedürfen wir der Hilfe des Geistes. Denn Lucas schreibt von einer Frau (Lydia): Der Herr öffnete ihr Herz, so daß sie auf das aufmerkte, was Paulus predigte (Apostg. 16, 14). Und Christus sagt: Niemand kömmt zu mir, wenn ihn der Vater nicht zieht (Joh. 6, 44). Wenn dies nun aber Werk Gottes ist, wie sündigen diejenigen, die nicht glauben, da ihnen weder der Geist hilft, noch der Vater sie zieht, noch der Sohn ihnen den Weg zeigt? Denn er sagt ja von sich selbst: Ich bin der Weg (Joh. 14, 6). Dies aber sagt er, um zu zeigen, daß wir seiner bedürfen, um zum Vater geführt zu werden. Wenn also der Vater zieht, wenn der Sohn führt, der Geist erleuchtet, wie sündigen diejenigen, die weder gezogen, noch geführt, noch erleuchtet wurden? Weil sie sich nicht würdig zeigen, diese Erleuchtung in sich aufzunehmen. So verhielt es sich mit Kornelius. Dieser nämlich hat den Glauben nicht aus sich (οἴκοθεν) gefunden, sondern Gott hat ihn gerufen, nachdem er vorher sich würdig gemacht hatte (ἐπεὶ προλαβὼν ἑαυτὸν ἄξιον παρεσκεύασε). Deßwegen sagt auch Paulus, da er vom Glauben spricht: Und dies ist nicht aus euch, sondern Gottes Geschenk (Eph. 2, 8). Doch erläßt er dir die guten Handlungen nicht. Denn wenn es Gottes Werk ist, die Seele zu ziehen und zu führen, so verlangt er doch

---

[1]) De verbis Apostoli: Habentes autem eumdem Spiritum fidei etc. hom. I, 5. p. 264. Tom. III.

eine willige Seele (ψυχὴν εὐπειθῆ ἐπιζητεῖ), und dann spendet er seine Hilfe. Deßhalb sagt Paulus auch anderswo: denen, die nach dem Vorsatze gerufen sind (Röm. 8, 28). Denn unsere Tugend und unser Heil ist nicht der Nothwendigkeit unterworfen [1]). Unsere seitherige Auffassung wird nicht umgestoßen durch die Erklärung der Stelle Phil. 2, 13: Gott wirkt in uns das Wollen und Vollbringen. Dieselbe besage nämlich nicht, daß Gott in uns wolle und wirke, und nicht wir, so daß Gott ausschließlich Alles gehöre, dem menschlichen Willen aber Nichts, sondern dies, daß, wenn wir wollen, er bewirke, daß wir wollen, indem er uns die Geneigtheit des Willens und das Wirken schenke. Daß dies nicht von der zuvorkommenden Gnade zu verstehen sei, geht aus dem erklärenden Beisatze hervor: So oft wir nämlich wollen, mehrt er unser weiteres Wollen. Wenn ich z. B. das Gute thun will, so bewirkt er das Gute und bewirkt durch es auch das Wollen. Dies will sagen, daß wir durch tugendhaftes Handeln eine große Geneigtheit zum Wollen erwerben. Denn aus dem Thun geht das Thun hervor, so wie aus dem Nichtthun das Nichtthun. Chrysostomus erläutert dies an Beispielen. Du gibst Almosen; dadurch munterst du dich auf, ferner Almosen zu geben. Du gibst kein Almosen; dadurch verschließest du dich mehr dem Wohlthun. Du übst einen Tag lang Selbstbeherrschung, dadurch hast du Neigung für den folgenden Tag erlangt. Du warest nachlässig, damit hast du die Nachlässigkeit vermehrt [2]). Wenn es weiterhin heißt, daß in unserm Willen, nach der Gnade von Oben,

---

[1]) In Ps. CXV, 2. p. 310.
[2]) In ep. ad Phil. hom. VIII, 1. 2. p. 257.

Tugend und Laster liegen [1]), so ist damit nicht ein bestimmtes Verhältniß der Gnade zur Freiheit ausgedrückt; der Sinn ist nur, nebst der Gnade participire auch der Wille am Guten. Viel mehr kann es für den Begriff der zuvorkommenden Gnade verwendet werden, wenn es heißt: Der Mensch thut weder das Gute noch das Böse mit Nothwendigkeit, denn Gott hat unsere Natur mit freiem Willen erschaffen; alles, was von Gott kommt, gibt er uns daher nach seiner Menschenfreundlichkeit, und da er die innersten Gedanken unseres Herzens weiß, ermahnt er uns, ertheilt er uns Rath, und hält uns von dem bösen Vorhaben ab (*προαναςέλλει τῆς κακῆς ἐπιχειρήσεως*). Doch fügt er zur Wahrung der Freiheit sogleich wieder bei: Aber eine Nothwendigkeit legt er uns nicht auf, sondern indem er uns passende Heilmittel gibt, stellt er das Ganze in die Macht des Kranken (*ἀφίησιν ἐν τῇ γνώμῃ τοῦ κάμνοντος κεῖσθαι τὸ πᾶν*) [2]).

Durch Vorstehendes sind wir hinlänglich in den Stand gesetzt, uns eine richtige Vorstellung über das Verhältniß der Gnade zur Freiheit nach Chrysostomus zu verschaffen. Wiewohl der Mensch der Sünde unterworfen ist, so hat er doch noch die Freiheit des Willens; er kann daher das Gute thun; um so mehr, als er durch die Vernunft zwischen Gutem und Bösem unterscheiden kann, und das gleichfalls in seiner Natur liegende Gewissen ihn zur Erfüllung des erkannten Guten antreibt. Aber er kann dasselbe nicht allein vollbringen; er bedarf hiezu des göttlichen Beistandes, oder

---

[1]) In Genes. hom. LIV, 1. p. 522: *ἐν τῇ προαιρέσει κεῖται τῇ ἡμετέρᾳ, μετὰ τὴν ἄνωθεν χάριν, τὰ τῆς ἀρετῆς, καὶ τῆς κακίας.*

[2]) In Genes. homil. XIX, 1. p. 161.

der Gnade. Beides ist also nothwendig, wenn das Gute wirklich zu Stande kommen soll, daß der Mensch wolle, und die Gnade ihn unterstütze. Das Gute ist daher weder das Product des menschlichen Willens, noch der Gnade allein, sondern beider zugleich. Näher wirken aber beide Factoren das Gute so miteinander, daß der Wille dasselbe anfängt, die Gnade es fortsetzt und vollendet. Die Gnade wird also dem Willen erst zu Theil, wenn er aus sich angefangen hat, das Gute zu wollen.

Diese Bestimmung ist es nun, welche das Brandmal des Pelagianismus an sich trägt; und man scheint demnach mit Grund Chrysostomus in die Reihe der sogenannten Vorläufer dieser Häresie gestellt zu haben. Dieser Ansicht kann man jedoch nur sein, wenn man obige Bestimmung aus ihrem Zusammenhange herausreißt, von ihren Beziehungen zu den übrigen Sätzen absieht, und sie also so zu sagen ganz blos hinstellt, wie wir es absichtlich gethan. Sobald man aber jene Verhältnißbestimmung in concreto in's Auge faßt, stellt sich jener gegen unsern Kirchenvater erhobene Vorwurf in seiner Nichtigkeit dar. Chrysostomus lehrt die Nothwendigkeit der Gnade wie des freien Willens; beide müssen, wenn es zu einer guten, in sich abgeschlossenen Handlung kommen soll, zusammenwirken; weder die Gnade noch die Freiheit wirkt es für sich. Würde die Gnade es allein wirken, so müßten Alle selig werden; würde das Heil allein von unserer Tugend abhängen, so wäre die Incarnation Christi und die ganze christliche Oeconomie überflüssig [1].

---

[1]) In ep. ad Ephes. homil. I, 3. p. 4. 5. Zu Ephes. 1, 5: ἐν ἀγάπῃ προορίσας ἡμᾶς, bemerkt er: οὐ γὰρ ἀπὸ πόνων, οὐδὲ κατορθωμάτων τοῦτο γίνεται, ἀλλ' ἀπὸ ἀγάπης, οὔτε ἀγάπης μόνον,

Mit dieser letzteren Erklärung allein schon ist aller Pelagianismus beseitigt. Weiterhin will Chrysostomus aber mit der Behauptung, das Heilswerk sei That Gottes und des Menschen, und zwar so, daß der Mensch es beginne, die Gnade es fortsetze und vollende, nicht sagen, die eine Hälfte gehöre dem Menschen, die andere der Gnade Gottes an; das gute Werk theilt er doch nicht so rein äußerlich, der Wille wirkt nie getrennt von der Gnade; diese ist dem Willen im Anfange seines Wollens möglichst nahe gebracht; sobald ich ihn im Anfange seines Wirkens denke, ist auch schon die Gnade mit ihm verbunden und beide wirken von da an in und mit einander. Würde Chrysostomus annehmen, der Wille wirke allein und ohne die Gnade lediglich aus sich das Gute zur ersten Hälfte, so müßte es wenigstens möglich sein, daß derselbe leichte gute Handlungen, die im Verhältnisse nicht blos zu der ihm gemäß seiner Natur zukommenden, sondern auch nach der Sünde noch gebliebenen Freiheit stehen. Er leugnet aber selbst dies. Wir bedürfen, nicht allein in den über unser Vermögen gehenden, sondern selbst in den dasselbe nicht übersteigenden Gefahren der Hilfe von Oben, wenn wir ehrenhaft bestehen wollen [1]). Wenn Chrysostomus sonach sagt, durch die Gnade würde das

---

ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῆς ἡμετέρας ἀρετῆς· εἰ γὰρ δὴ ἀπὸ ἀγάπης μόνης, ἐχρῆν ἅπαντας σωθῆναι· εἰ δὲ ἀπὸ τῆς ἡμετέρας ἀρετῆς πάλιν μόνης, περιττὴ ἡ παρουσία αὐτοῦ, καὶ πάντα τὰ οἰκονομηθέντα· ἀλλ' οὔτε ἀπὸ ἀγάπης μόνης, οὔτε ἀπὸ τῆς ἡμετέρας ἀρετῆς, ἀλλ' ἐξ ἀμφοτέρων· ἐξελέξατο γὰρ ἡμᾶς, φησιν· ὁ δὲ ἐκλεγόμενος, οἶδεν ὅπερ ἐκλέγεται· ἐν ἀγάπῃ, φησι, προόρισας ἡμᾶς· οὐδένα γὰρ ἂν ἔσωσεν ἡ ἀρετὴ τῆς ἀγάπης μὴ οὔσης.

[1]) Homil. in Paralytic. p. 36. Tom. III: οὔτε γὰρ μόνον ἐν τοῖς ὑπὲρ δύναμιν κινδύνοις, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς κατὰ δύναμιν τῆς ἄνωθεν δεόμεθα βοηθείας, εἰ μέλλουσιν ἑςάναι γενναίως.

Schwere leicht [1]), so bezieht sich dies auf alle guten Handlungen sammt und sonders, keine ausgenommen; und es gilt ebenso der umgekehrte Satz: ohne Gnade ist auch das Leichte schwer. Ferner wird von Chrysostomus, was nothwendig sein müßte, wenn obige Verhältnißbestimmung eine ächt pelagianische wäre, nirgends behauptet, die Gnade werde nach Verdienst ertheilt, so daß der Mensch einen rechtlichen Anspruch darauf hätte. Was Gott uns gibt, gibt er nicht aus Schuldigkeit, sondern aus purer Gnade (*οὐκ ὀφειλῆς ἦν, ἀλλὰ γυμνῆς χάριτος*); was dagegen wir thun, thun wir nicht aus Liberalität (*φιλοτιμία*), sondern aus Schuldigkeit [2]). Nicht Gott ist unser Schuldner, wir sind seine Schuldner [3]). Man sieht, alle diese Bestimmungen laufen auf den Satz hinaus, daß alles Gute nicht auf der Freiheit des Willens, sondern auf der Gnade als letztem Principe beruhe. Die Gnade und Wirksamkeit des Geistes wird nur dann in dir sein, wenn du sie durch gute Handlungen an dich ziehest. Denn darin liegt die Ursache alles Guten, daß die Gnade des Geistes stets bei uns bleibt; sie nämlich leitet uns zu allem, sowie sie uns in's Verderben führt und hilflos macht, wenn sie sich von uns entfernt hat [4]).

---

1) In Genes. homil. LIV, 3. p. 525 und noch öfter.

2) In Rom. hom. XIII, 1. p. 575.

3) Ibid. homil. XVIII, 6. p. 640: *καίτοιγε αὐτὸς πάντα ὅσα ἐποίησεν, οὐκ ὀφειλὴν ἀποδιδοὺς ἐποίησεν, ἀλλὰ χάριν ἐπιδεικνύμενος· σὺ δὲ μετὰ τοσαύτας εὐεργεσίας καὶ ὀφειλέτης κατέστης· ἀλλ' ὅμως καὶ τούτων οὕτως ἐχόντων, ὡς χάριν λαμβάνων, οὐχ ὡς ὀφειλὴν ἀπαιτῶν, οὕτω σε στεφανοῖ· καὶ ταῦτα, τὰ αὐτοῦ μέλλων λαμβάνειν.* — Unwillkürlich erinnert man sich hiebei an das Augustinische: Cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua.

4) In ep. ad Hebr. hom. XXXIV, 2. p. 316.

Aus all' dem geht hervor, wie wenig Chrysostomus das Wesen der Gnade verkennt, sie pelagianisch zur relativen herabstimmt und dafür die menschliche Natur erhebt.

Wiewohl nun aber die religiöse Betrachtung, wornach alles Gute auf der Gnade beruht, und diese als Erstes erscheint, anerkannt ist, so muß man doch gestehen, daß sie nicht durchgeführt ist; so sehr die Gnade auch dem Anfange des Willens nahe gerückt ist, sie ist doch nicht als diesem zuvorkommende, und selbst das gute Wollen in seinem Anfange zubereitende und bewirkende gefaßt; und so klein und unbedeutend der zeitliche Unterschied zwischen beiden ist, immerhin ist es eben doch der Wille, der das Heil anfängt; und beruht letzteres wohl seinem Ziele und seiner Vollendung nach auf der Gnade, so ist es doch in seinem Anfange auf den Willen gestellt.

Die Gründe, warum dies nicht anders sein könne, ohne daß deßhalb auf Chrysostomus der Vorwurf des Pelagianismus fällt, liegen klar zu Tage. Zuerst ist es richtig, aber doch nur eine äußere Auffassung, wenn man sagt, Chrysostomus habe sich über das Verhältniß der Gnade zur Freiheit nicht mit dogmatischer Genauigkeit ausgesprochen, da darüber kirchlicher Seits noch Nichts festgesetzt gewesen sei, was er sonst gewiß gethan hätte [1]. Von ungleich größerem Gewichte ist der eigenthümliche Standpunkt, auf dem Chrysostomus bei seiner Anschauung über Gnade und Freiheit steht. Hatte der gnostische Dualismus den Grund aller sittlichen Differenz in dem Principe der Naturnothwendigkeit gefunden, so sah Chrysostomus im ausdrücklichen Gegensatz hiezu den Grund aller sittlichen Bestimmtheit und Bestimm-

[1] Diatribe I. p. 180. Tom. XIII.

barkeit in dem freien Willen als dem an sich beweglichen Principe im Menschen. Alle sittlichen Unterschiede in der Menschheit erklärt er daher aus dem Willen, als dem Vermögen, so oder anders zu wollen. Nahm nun Chrysostomus auch die Nothwendigkeit der Gnade an, so konnte er sie in diesem Gegensatze nicht als Ursache des Guten oder als dem Willen zuvorkommend begreifen; nach seiner Meinung stand er sonst auf einem dem von ihm bekämpften verwandten Standpuncte. Dann konnte derjenige, welcher das Gute nicht that, es nicht thun, wenn er auch wollte, da ihm die Gnade nicht zuvorkam, ihn nicht für's Gute ergriff. Der dogmatische Begriff der zuvorkommenden Gnade mußte ihm jenem einer necessitirenden gleichkommen [1]). Was blieb ihm sonach anders übrig, als die sittlichen Unterschiede in den Menschen, das Gute wie das Böse, zu erklären aus dem verschiedenen Verhalten der Freiheit zur Gnade: wer sich ihr hingibt, erhält sie; wer mit ihr wirkt, behält sie; wer ihr widersteht, geht derselben verlustig.

Also die dem häretischen Dualismus gegenüber gebotene Nothwendigkeit, den Grund des Gut- und Böseseins des Menschen aus dem freien Willen, als dem Principe aller Veränderung, abzuleiten, gestattete ihm nicht, die Gnade begrifflich als zuvorkommende oder als Princip alles Guten

---

[1]) Wenn Natalis Alexander (l. c. p. 177) zu den Worten aus einer oben schon mitgetheilten Stelle, nämlich: Oportet nos primum bona eligere, et tunc affert (Deus) quae sua sunt. Non praevenit nostras voluntates, ne perdat nostrum liberum arbitrium — bemerkt: Non praevenit nimirum cogendo, sed praevenit adjuvando, so ist das eine Erklärung, welche durch den Textesinhalt nicht gerechtfertigt werden kann. Er kömmt dem Willen überhaupt nicht zuvor, um ihn nicht aufzuheben.

anzunehmen. Dadurch, daß [illegible] der [illegible] der Gnade von der [illegible] [illegible] der [illegible] [illegible] des Menschen [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] mit ihr [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] und die [illegible] des [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] zur [illegible] gebracht.

[illegible] ist zu [illegible], daß die [illegible] des [illegible] [illegible] [illegible] die [illegible] ist; [illegible] ist durch und durch ein [illegible] [illegible]. Von diesem [illegible] aus [illegible] er auch von der Gnade in ihrem [illegible] zur Freiheit [illegible] es ist [illegible]. Daß die [illegible] und [illegible] schlagendsten Stellen in den [illegible] [illegible] der Homilien sich finden. Was [illegible] er nun [illegible] [illegible] [illegible] Standpunkte aus über Gnade und Freiheit [illegible] sagen, als was und wie er es gesagt hat?

Diese beiden Umstände, der [illegible] Dualismus des Gnosticismus und Manichäismus, und der aus seiner homiletischen Wirksamkeit erklärliche vorherrschend sittlich praktische Standpunkt, sind es, welche ihn an der Durchführung der religiösen Betrachtung in der Frage nach dem Verhältnisse der Gnade zur Freiheit hinderten. So oft man auch glaubt, von ihm auf den religiösen Standpunkt geführt zu werden, immer kömmt wieder der sittliche als der vorherrschende zum Vorschein. Doch ist diese letztere Betrachtung eben nur eine gegensätzliche, aber nicht die absolute, die religiöse ausschließende. Schon oben wurde erkannt, daß die Gnade nicht als bedingte, relative aufgefaßt, sondern ihrem eigensten Wesen nach, d. h. als Quelle alles Guten anerkannt sei. Demnach wird man sagen müssen, wiewohl der materielle Lehrgehalt an sich bei Chrysostomus in seiner Reinheit

vorkömmt, so hat er doch aus den angegebenen Gründen den ihm entsprechenden formellen Ausdruck nicht erhalten; vielmehr da die sittliche Betrachtung des Verhältnisses überwiegend ist, ist dasselbe auch ihr angemessen formell bestimmt. Doch wäre es grundfalsch, wenn man diese durch den Gegensatz bedingte Bestimmung des Verhaltens der Gnade zur Freiheit für seine präcisirte dogmatische Ueberzeugung ausgeben wollte; man kann sie als eine unvollkommene, einseitige bezeichnen, darf sie aber nicht für die exklusive, principielle, daher keineswegs für eine pelagianische halten; denn sie hat ihre Correctur immer in dem seinen Elementen nach wahr anerkannten und festgehaltenen Glaubensinhalte [1]).

In den angegebenen Gegensatz fällt auch die Prädestinationslehre des Chrysostomus und muß daher von demselben Gesichtspunkte aus beurtheilt werden.

Zuerst wird verneint, daß die Liebe Gottes allein es sei, die den Menschen beselige; denn sonst müßten Alle selig werden. Haben Alle gesündigt und ermangeln Alle des Ruhmes vor Gott, so könnten, wenn die Liebe der ausschließliche, alleinige Grund des Heils wäre, nicht blos Einige selig werden und die Andern zu Grunde gehen, sondern es müßten Alle selig werden, da sie universeller Natur ist und sich auf Alle, keinen ausgenommen, bezieht. Alle sind gerufen. In Wirklichkeit werden nun nicht alle Menschen

---

1) Wenn man sich zum Beweise dafür, daß Chrysostomus nicht pelagianisire, dem Pelagianismus vielmehr abgeneigt sei, auf die bekannte Stelle am Ende des vierten Briefes an Olympias (Opp. tom. III. p. 577) beruft, so ist dies ein sehr problematisches Argument; denn aus chronologischen Gründen läßt sich die Identität des in diesem Briefe genannten Pelagius mit Pelagius dem Häresiarchen nicht wenig bezweifeln.

selig, sondern nur einige. Was nun das von der Liebe gesetzte universelle Heil zu einem nur particulären, sich nur auf eine bestimmte Anzahl von Menschen beschränkenden macht, kann nur der freie Wille des Menschen sein. Wohl will und setzt die Liebe das Heil Aller, aber sie will auch, daß es Alle mit Freiheit wollen. Soferne nun die Liebe das Heil als ein universelles setzt, können alle Menschen selig werden; diese Möglichkeit wird zur Wirklichkeit, wenn es Alle wirklich auch wollen. Wenn nun aber factisch nicht Alle selig werden, wiewohl die Liebe Alle zum Heile ruft, so liegt der Grund darin, daß nicht Alle kommen wollen[1]. Diese Anschauung sieht er begründet in Röm. 8, 28: denen, die nach dem Vorsatze gerufen sind. Mit diesen Worten theile der Apostel nicht der Berufung das ganze Heil zu und schließe er nicht die menschliche Thätigkeit aus. Würde die Berufung schon für sich das Heil im Menschen bewirken, so müßten Alle selig werden. Darum lehre der Apostel, nicht die Berufung allein, sondern zugleich auch der Vorsatz (sc. der Gerufenen) wirke das Heil der Berufenen. Denn die Klesis enthalte keinen Zwang, keine Nothwendigkeit. Alle sind gerufen, aber nicht Alle haben dem Rufe Folge geleistet[2].

Sodann darf nach Chrysostomus eine absolute Prädestination zum Heile, wobei die Freiheit vernichtet wäre, nicht gefolgert werden aus den Stellen Röm. 9, 17 ff. Wenn es z. B. heiße, der Töpfer habe Macht über den Thon, aus derselben Masse das eine Gefäß zur Ehre, das andere

---

[1]) In ep. ad Rom. homil. XVIII, 5. p. 637; XVI, 5. p. 610. In ep. ad Ephes. homil. I, 2. p. 4.

[2]) In ep. ad Rom. hom. XV, 1. p. 595.

zur Unehre zu machen, so sei der Sinn nicht, der Töpfer mache aus ein und derselben Masse Geschirre von verschiedener Substanz. Bei beiden sei die Substanz dieselbe, ein Gefäß der Ehre und Unehre werde das eine und andere erst durch den Gebrauch. Ebenso verhalte es sich auch bei den Menschen. Keinen bestimme Gott von vornherein zur Seligkeit oder zur Verwerfung; denn alle gehörten zu dem Einen Menschengeschlecht; alle seien daher von derselben Substanz und insoferne einander gleich. Gefäße zur Ehre und zur Schmach würden sie erst durch den Gebrauch des freien Willens. Wenn nun dessenungeachtet der Apostel nicht von Gefäßen guter Thaten noch des Freimuthes, sondern der Barmherzigkeit rede, und sage, es komme nicht auf das Wollen und Laufen (des Menschen), sondern das Erbarmen Gottes an, und damit das Ganze Gott zuschreibe (δεικνὺς ὅτι τὸ πᾶν ἐπὶ τοῦ Θεοῦ), so leugne er die Freiheit nicht, sondern er zeige nur, daß nicht Alles, sondern nur der kleinste Theil des Heiles, der selbst ohne Gnade Gottes Nichts sei, dem Menschen angehöre, und daß der Mensch also der Gnade von Oben bedürfe. Denn wollen und laufen müsse der Mensch, aber auf seine eigenen Anstrengungen dürfe er nicht stolz vertrauen, sondern auf die Menschenfreundlichkeit Gottes. Darum sage der Apostel auch anderwärts: Nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir (1 Cor. 15, 10). Und wenn es weiter heiße, so wenig das Geschirr zum Töpfer sage: Warum hast du mich so geschaffen? so wenig dürfe der Mensch Gott zur Rede stellen, warum er sich des Einen erbarme, den Andern aber verstocke, so sei auch damit die Freiheit nicht aufgehoben, sondern nur gesagt, man dürfe von Gott nicht Rechenschaft über dieses sein Verfahren fordern, sondern müsse ihm

schlechthin gehorchen und sich ihm in Demuth unterwerfen. Es sei genug, zu wissen, daß Gott nicht willkürlich und grundlos handle, sondern Alles mit Weisheit ordne [1]).

Was insbesondere die Verstockung durch Gott betrifft, so ist dieselbe, wie aus dem Bisherigen schon ersichtlich ist, nicht das Werk eines positiven göttlichen Willensactes und es verhält sich Gott nicht zum Bösen wie zum Guten. Er wirkt das Böse nicht im Menschen wie das Gute, um ihn zu verdammen, wie er den andern beseligen will. Jeder Mensch, den Gott verstockt, verstockt sich lediglich selber und ein Gefäß des Zornes Gottes wird er erst dadurch, daß er durch seine Herzenshärte den Zorn Gottes entflammt, also durch seinen eigenen freien Willen. Der Antheil Gottes an der Verstockung besteht aber darin, daß er demjenigen Menschen, der sich zuvor selber verstockt hat, seine Gnade entzieht und ihn in der frei gewollten Sünde leben läßt. Die Verstockung von Seite Gottes ist sonach ein völliges Gehenlassen des Sünders und eine Strafe für die Sünde, in die der Mensch selbsteigen gekommen ist und in der er verbleiben will. Diese Entziehung der Gnade ist aber näher nicht ein ursprünglich gefaßter Entschluß, so daß der Mensch schlechterdings deßhalb verstockt wurde, weil er der Gnade nicht theilhaft geworden, während er es vielleicht nicht geworden wäre, wenn ihm die Gnade nicht versagt worden wäre. Gott behandelt selbst diejenigen, welche verstockt werden, nicht geringer als diejenigen, welche selig werden; jenen wie diesen ist von Anfange an die Gnade zu Gebote gestanden; aber sie verschmähten dieselbe, und deßhalb wurden sie verstockt. Die Verstockung ist sonach nicht eine aus

[1]) L. c. hom. XIV, 8. 9. p. 615. 617.

der uranfänglich, von vornherein nicht ertheilten Gnade nothwendig entstandene Folge, sondern eine Strafe für die beharrliche Verschmähung der Gnade, die vor der Verstockung zu Gebote stand. Wie wenig die Verstockung in erster Weise aufgefaßt werden darf, geht daraus hervor, daß das Sichzurückziehen Gottes vom Sünder und die Ueberantwortung desselben an sich selber erst nach zahllosen, aber fruchtlosen Erweisen der göttlichen Langmuth erfolgt. Gott ließ kein Mittel unversucht, das den Verstockten zur Besserung bringen konnte, so wie derjenige, der verstockt wurde, Nichts unterlassen hatte, das ihn verderben und aller Verzeihung berauben konnte. Ja wiewohl Gott letzteres von Pharao vorauswußte, so ertrug er ihn doch mit großer Langmuth, da er ihn zur Reue bringen wollte; denn hätte er dies nicht gewollt, so wäre er nicht langmüthig gegen ihn gewesen. Da er aber von der göttlichen Langmuth zu seiner Bekehrung keinen Gebrauch machen wollte, so bereitete er sich selbst zum Zorne, er selbst machte sich zu einem Gefäße des Zornes, durch seine Werke. Daher nennt ihn der Apostel ein zum Verderben zubereitetes Gefäß des Zornes Gottes. Erst jetzt, nachdem er Gottes Barmherzigkeit nicht an sich erweisen ließ, nicht ein Gefäß der Barmherzigkeit Gottes werden wollte, erwies Gott an ihm seine Macht dadurch, daß er ihn verstockte [1]).

Tritt nun factisch die Verstockung oder Entziehung der Gnade durch Gott erst in Folge des durch den freien Willen entstandenen verstockten Zustandes, so wie die Ertheilung der Gnade erst ein, nachdem der Wille sie gewollt hat, so weiß doch Gott von Ewigkeit her voraus, wem er seine

---

[1]) In ep. ad Rom. homil. XVI, 8. p. 616.

Gnade ertheilen und wem er sie verweigern wird, weil er voraus weiß, wer gut und wer böse sein wird. Nun eben in der von der göttlichen Präscienz der zukünftigen guten und bösen Handlungen bedingten Ertheilung und Verweigerung der Gnade besteht die Prädestination. Diesen Begriff erörtert Chrysostomus näher bei Erklärung der Stelle von Röm. 9, 11. Esau und Jacob hätten allerdings, ehe sie geboren worden, nichts Gutes noch Böses gethan, und doch hieß es: der Aeltere werde dem Jüngern dienen. Warum? weil Gott nicht wie der Mensch warte, bis die Handlungen der Guten und Bösen eingetreten seien, um sie nachher kennen zu lernen. Er wisse jeden Menschen von Ewigkeit her, noch ehe er ist und handelt, ebenso zu beurtheilen als nach der wirklich vollbrachten Handlung; er brauche nicht zu warten bis nach erfolgter sittlicher Entscheidung des Menschen, um zu wissen, wem er die Gnade gewähren und wem er sie verweigern solle. Nicht in Folge der natürlichen Abstammung, sondern zufolge der vorausgesehenen guten Handlungen habe Gott den Jacob erwählt. Gottes Erwählung erfolge also nach dem Vorsatze des Menschen und der Präscienz (τοῦ θεοῦ ἐκλογὴ, ἡ κατὰ πρόθεσιν καὶ πρόγνωσιν γενομένη). Vermöge seiner Präscienz wisse also Gott zum voraus, wer des Heiles würdig sei und wer nicht, und wem er seine Gnade ertheile und verweigere; nur dem gebe er sie, dessen guten Vorsatz er voraus sehe. Das wisse Gott allein sicher und genau, die Menschen dagegen nicht. Daher komme es, daß häufig solche von Gott gestraft würden, welche in den Augen der Welt gut erscheinen, wogegen solche belohnt würden, welche in den Augen der Welt böse erscheinen. Die auf die absolut wahre und untrügliche Präscienz gegründete Ertheilung und Verweigerung der Gnade

erfolge daher nach voller Gerechtigkeit, denn er sehe nicht blos auf die That als solche, sondern auf die Aufrichtigkeit des Vorsatzes und der guten Gesinnung. Wer von dieser Beschaffenheit sei, der komme, wenn er auch einmal sündige, schnell wieder zur Besinnung; und wenn er auch eine Zeit lang in der Bosheit verbleiben sollte, so werde er doch nicht unbeachtet bleiben; Gott, der Alles wisse, werde ihn wieder an sich ziehen. Dagegen werde derjenige, der innerlich böse (διεφθαρμένος) sei, auch wenn er dem Anscheine nach etwas Gutes gethan habe, in's Verderben gehen, weil er es mit böser Gesinnung gethan habe [1].

Nach diesen Stellen ist die Vorherbestimmung bedingt von den vorausgesehenen Verdiensten, und es erscheint die Vorherbestimmung zur Seligkeit ebenso wie die Verwerfung als ein Act der vergeltenden Gerechtigkeit. Gleichwohl ist dieser Prädestinationsbegriff kein pelagianischer. In demselben ist nämlich die Gnade nicht aufgenommen, weil er dem des Prädestinatianismus gegenüber ausdrücklich erörtert ist; in diesem Gegensatze aber galt es, die Freiheit zu wahren. Die Gnade ist also nur deßhalb nicht erwähnt, weil es zunächst nicht auf sie, sondern auf die Freiheit ankam. Daß man sie aber aufnehmen darf, ja muß, geht daraus hervor, daß Chrysostomus sie sonst zur Erwerbung sittlichen Verdienstes für nothwendig erklärt. Doch ist sein Prädestinationsbegriff auch so noch ein mangelhafter und muß darüber dasselbe gesagt werden, was über seine Auffassung des Verhältnisses der Gnade zur Freiheit.

---

[1] In ep. ad Rom. homil. XVI, 5. 6. p. 610—613.

B.

Die lateinischen Väter.

§ 26.

Ihr Standpunct.

Während die *griechischen* Väter aus Gründen, die wir kennen und welche die Sache erklärlich machen, die Freiheit des menschlichen Willens in *abstracter* Weise geltend machen, so daß die von ihnen anerkannte Sündhaftigkeit des Geschlechtes in ihren Folgen auf den Willen zurücktritt, gehen die Väter der *lateinischen* Kirche umgekehrt von dem durch Adams Sünde über die menschliche Natur gekommenen moralischen Verderben aus. Aber so sehr sie auch die Sündhaftigkeit des Geschlechtes hervorheben, so unterwerfen sie den Menschen doch keineswegs der Nothwendigkeit der Sünde, sondern schreiben ihm die Freiheit des Willens zu, weil ihre Leugnung im Widerspruche mit seiner *sittlichen* Bestimmung stehe und ohne sie eine Vergeltung, Belohnung und Bestrafung undenkbar sei. Was den Begriff des dem Menschen auch nach der Sünde noch zukommenden freien Willens bei ihnen betrifft, so fassen sie sein Verhältniß zum Guten und Bösen eben als freies, ihn selbst als das Vermögen, das Gute oder Böse entweder zu wollen oder nicht zu wollen, also als ein in der Mitte zwischen dem Guten und Bösen stehendes Vermögen; sie leugnen sonach keineswegs die Indifferenz des Willens zwischem Gutem und Bösem, aber sie behaupten sie nicht als abstracte: zufolge der Sündhaftigkeit des Menschen ist vielmehr der Wille in seiner Richtung auf das Gute geschwächt und hat die Richtung auf die Sünde

das Uebergewicht. Nur die dem Willen bei jeder moralischen Zuständlichkeit zu Grund liegende Indifferenz im Allgemeinen anerkennen sie also, ohne jedoch diesen Begriff für den concreten auszugeben. Wenn sie hierin nicht so weit gingen als die Griechen, ungeachtet die Gegensätze, mit Rücksicht auf welche letztere den Begriff des freien Willens entwickelten, noch fortdauerten und von ihnen auch ausdrücklich berührt und berücksichtigt wurden, so geschah dieß nur in der richtigen Erkenntniß, daß die Anerkennung der Folgen der Sünde für den Willen diesen in seinem Vermögen des Guten zwar schwächen, aber nicht aufheben könne und daß daraus, daß der Mensch zufolge der Sünde das Gute nicht mehr mit derselben Entschiedenheit wie zuvor thun könne, nicht folge, daß er es überhaupt nicht mehr könne. Was sie demnach in diesem Punkte von den griechischen Theologen unterscheidet, ist, daß sie den Begriff des Willens im dermaligen Zustande in concreter und nicht in einseitig abstracter Weise fassen.

Von dieser Schwächung des menschlichen Willens durch die Sünde schließen sie sodann ganz consequent und ebenso nachdrücklich auf die Nothwendigkeit der Gnade. In der Bestimmung des Verhältnisses der Gnade zum Willen gehen sie von dem für sie charakteristischen ethisch-practischen Gesichtspuncte aus, ohne jedoch den religiösen zu verleugnen. Wie sie dieses näher thaten, wird die folgende Darstellung lehren.

§ 27.

Tertullian.

Tertullians dogmatische Anthropologie läßt sich bis hinauf zur Lehre von der Natur und Beschaffenheit des ersten

Menschen verfolgen. Unter Berufung auf Genes. 1, 26. 27 lehrt er, daß der Mensch nach Gottes Bild und Aehnlichkeit erschaffen sei; in der Bestimmung des ersteren, sowie des Unterschiedes beider von einander ist er jedoch schwankend. Was zuerst die Ebenbildlichkeit betrifft, so bezieht er dieselbe zunächst auf die äußere Gestalt, den Leib [1]). Nach seiner Erklärung nämlich war der Leib des Logos, den er zum Zwecke der Erlösung des Menschengeschlechtes annahm, damals schon das Urbild, nach welchem der Mensch erschaffen worden. Im Hinschauen auf das Wort Gottes, den Logos in zukünftiger menschlicher Natur, sprach Gott die schöpferischen Worte: Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bilde und unserer Aehnlichkeit [2]). Dies ist jedoch keineswegs,

---

[1]) De baptism. c. 5: imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur. Ich citire nach d. Ausg. v. Rigaltius, Paris 1675.

[2]) De resurrect. carn. c. 6: Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus, quod et limus, et caro sermo, quod et terra tunc. Sic enim praefatio Patris ad Filium: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et fecit hominem Deus; id utique quod finxit, ad imaginem Dei fecit illum, sc. Christi. Et sermo enim Deus, qui in effigie Dei constitutus, non rapinam existimavit pariari Deo. Ita limus ille jam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus. — Advers. Marcion. V, 8: Ille enim (i. e. creator) Christum sermonem suum intuens hominem futurum, faciamus, inquit, hominem ad imaginem et similitudinem nostram. — Adv. Prax. 12: Cum quibus enim faciebat (Pater) hominem, et quibus faciebat similem? cum filio quidem, qui erat induturus hominem; spiritu vero, qui erat sanctificaturus hominem, quasi cum ministris et arbitris ex unitate trinitatis loquebatur. Denique, sequens scriptura distinguit inter personas. Et fecit Deus hominem, ad imaginem Dei fecit illum. Cur non, suam, si unus qui faciebat, et non erat ad cujus faciebat? Erat autem ad cujus imaginem faciebat: ad filii scili-

wie häufig angenommen wird, Tertullians ausschließliche Vorstellung; anderwärts bezieht er die Ebenbildlichkeit in bestimmtester Weise auf die Seele. Ich finde, sagt er, den Menschen frei und selbständig von Gott erschaffen und nehme in ihm Gottes Bild und Aehnlichkeit nirgends mehr wahr als in dieser Beschaffenheit seines Wesens. Denn nicht dem Angesichte und den körperlichen Zügen nach, die im Menschengeschlechte so manchfaltig sind, ist er nach dem eingestaltigen Gott (ad uniformem Deum) gebildet; sondern derjenigen Substanz, welche er von Gott selbst empfangen hat, d. i. der Seele nach, welche Gottes Urbild entspricht, ist er durch Freiheit des Willens und die Macht der Selbstbestimmung ausgezeichnet worden [1]). Aus diesem Grunde nennt er das Ebenbild Gottes geradezu Geist; nur ist dieser Geist, weil nur Bild des göttlichen Geistes, mit diesem nicht identisch, d. h. nicht absolut [2]).

Unter der Aehnlichkeit scheint Tertullian an der schon genannten Stelle de baptism. c. 4, wo er das Bild Gottes

---

cet, qui homo futurus certior et verior; imaginem suam fecerat dici hominem, qui tunc de limo formari habebat, imago veri et similitudo.

1) Adv. Marcion. II, 5: Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a Deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem Dei in illo animadvertens, quam ejusmodi status formam. Neque enim facie et corporalibus lineis, tam variis in genere humano, ad uniformem Deum expressus est; sed in ea substantia, quam ab ipso Deo traxit, i. e. animae, ad formam Dei respondentis, et arbitrii sui libertate et potestate signatus est.

2) Ibid. 9: Capit etiam imaginem spiritus dicere flatum; nam et ideo homo imago Dei, i. e. spiritus: Deus enim spiritus. Imago ergo spiritus, flatus.

auf die äußere Gestalt des Menschen bezieht, die Seele zu verstehen, wenn er sie in die Ewigkeit des Menschen verlegt. Daß dies jedoch nicht sei, daß er vielmehr darunter einen durch Gnade Gottes vermittelten sittlichen Zustand der Seele versteht, geht aus seiner Angabe über die Wirkung der Taufe hervor. Es besteht dieselbe nämlich in der Wiederherstellung der Aehnlichkeit Gottes im Menschen, der einst nach dem Ebenbilde Gottes gewesen war, indem er wieder jenen Geist Gottes, den er damals durch Anhauchen empfangen, nachher aber durch die Sünde verloren hatte, erhält [1]).

Wenn das Ebenbild, das im Geiste, in der Seele des Menschen besteht, durch Sünde nicht verloren gegangen ist, wie wir sehen werden, worin soll der durch die Taufe wiederempfangene, also auch ursprünglich dem ersten Menschen gegebene Geist bestanden haben, wenn nicht in dem heiligen Geiste, d. h. in dem durch den hl. Geist vermittelten Gnadenstande des Menschen? Hiefür sprechen auch weitere Stellen. Der Wille Gottes, sagt Tertullian, ist unsere Heiligung. Er will nämlich, daß wir, sein Ebenbild, auch seine Aehnlichkeit werden, daß wir heilig seien, wie er selber heilig ist [2]). Denn besteht die similitudo beim jetzigen Menschen in der Heiligkeit seines Ebenbildes, so auch beim ersten Menschen. Daß dieselbe aber nicht, wie dies zunächst von dem zu erlösenden Menschen in letzterer Stelle ausgesagt ist, ausschließlich eigene That Adams, sondern primitiv durch Gnade verliehenes Ge-

---

[1]) De bapt. c. 5: Exemto reatu eximitur et poena. Ita restituitur homo Deo ad similitudinem ejus, qui retro ad imaginem Dei fuerat; imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur. Recipit enim illum Dei spiritum, quem tunc de adflatu ejus acceperat, sed post amiserat per delictum.

[2]) De exhortat. castitat. c. 1.

schenk war, ergibt sich aus der directen Bestimmung, daß Gott (der Vater) den Menschen nicht blos mit dem Sohne, sondern auch mit dem hl. Geiste, welcher ihn heiligte, erschaffen habe [1]). Nur dieses supranaturale Princip kann es auch gewesen sein, durch welches Adam ursprünglich unschuldig war und in Gemeinschaft mit Gott stand, wahre Gotteserkenntniß besaß [2]) und dem Leibe nach unsterblich war [3]).

Fragt man näher nach den das Ebenbild Gottes im Menschen constituirenden Kräften, so deducirt Tertullian dieselben aus dem Wesen Gottes selbst: in dem menschlichen Geiste, als dem Bilde des göttlichen, müssen sich Intelligenz und freier Wille finden, da beide in dem Urbilde gegeben sind [4]). Mehr noch schließt er auf diese Bestandtheile des Bildes Gottes im Menschen aus dessen Stellung im Universum. Gott, sagt er, sollte erkannt werden; dies ist etwas Gutes und Vernünftiges. Etwas Würdiges mußte es sein, was Gott erkannte: was konnte Würdigeres von ihm vorhergesehen werden als Gottes Bild und Aehnlichkeit? Als Gottes Bild mit der Bestimmung der Gotteserkenntniß mußte der Mensch sonach animal rationale, intellectus et scientiae capax sein. Anderseits mußte ihm aber ebenso sehr die Freiheit des Willens und das Vermögen der Selbstbestimmung (libertas arbitrii et potestas) zukommen: denn wie konnte der Mensch

---

[1]) Adv. Prax. c. 12. Siehe die Stelle oben S. 383 Anm. 2.

[2]) Adv. Marcion. II, 2: non habendo fidem, etiam quod videbatur habere, ademptum est illi, paradisi gratia et familiaritas Dei, per quam omnia Dei cognovisset, si obedisset. De patientia c. 5: Innocens erat (Adam) et Deo de proximo amicus et paradisi colonus.

[3]) De resurrection. carn. c. 44.

[4]) Siehe das oben mitgetheilte Citat aus adv. Marcion. II, 5.

der Besitzer der ganzen Welt sein, ohne im Besitze seiner selbst zu sein? wie Herrscher über Andere und sein eigener Sclave sein? [1]) Der Mensch allein sollte sich rühmen, allein würdig zu sein, von Gott ein Gesetz anzunehmen und demjenigen unterthänig zu sein, der ihm Alles unterthan gemacht hatte: daher gab er ihm die Freiheit des Willens [2]). So ist die Freiheit ein zu dem Wesen des Menschen gehörendes, d. i. natürliches Vermögen.

Gehen wir in die Anschauung Tertullians über das Wesen der menschlichen Freiheit näher ein, so trifft er in seinen Bestimmungen darüber, da er sie in denselben Gegensätzen entwickelt, zunächst mit den griechischen Vätern zusammen: wie diesen, ist auch ihm der freie Wille das Vermögen der Selbstbestimmung und der Wahl zwischen Gutem und Bösem.

Hermogenes verwarf die christliche Lehre von der Schöpfung aus Nichts, weil nach ihr, wie er meinte, die Ursache des Bösen in der Welt auf Gott falle, und lehrte dafür eine Bildung der Dinge durch Gott aus einer ewigen Materie, so daß dann das Böse seinen Grund in der Materie hätte [3]). Diese Ansicht verwirft Tertullian, weil die Vor-

---

[1]) Ibid. II, 4. 6: Sed et alias quale erat ut totius mundi possidens homo, non in primis animi sui possessione regnaret, aliorum Dominus, sui famulus?

[2]) Ibid. c. 4: Sed et quam arguis legem, quam in controversias torques, bonitas erogavit, consulens homini quo Deo adhaereret, ne non tam liber quam abjectus videretur, aequandus famulis suis caeteris animalibus, solutis a Deo et ex fastidio liberis: sed ut solus homo gloriaretur, quod solus dignus fuisset qui legem a Deo sumeret, utque animal rationale, intellectus et scientiae capax, ipsa quoque libertate rationali contineretur, ei subjectus, qui subjecerat illi omnia.

[3]) Advers. Hermogen. c. 2.

stellung von einer ewigen Materie im Widerspruche mit dem Wesen Gottes stehe, auf einen ewigen, unüberwindlichen Dualismus des Guten und Bösen führe und Gott dennoch eigentlich als Urheber des Bösen erscheine [1]). Kann demnach, schließt er, die Welt nicht durch Bildung einer ewigen Materie entstanden sein, und hat Gott sie auch nicht, wie Hermogenes selbst zugesteht, aus seinem eigenen Wesen gemacht, so bleibt nur die christliche Lehre von der Schöpfung der Dinge aus Nichts zur Annahme übrig. Aus dem Schöpfungsbegriffe nun erklärt Tertullian den sittlichen Gegensatz in der Welt. Die Schöpfung der Dinge aus Nichts ist ihre Entstehung in der Zeit; mit ihrem Gewordensein ist aber auch ihre Wandelbarkeit gegeben, sowie mit der Ewigkeit Gottes dessen Unwandelbarkeit. Im Gegensatze zu dem ewigen Wesen Gottes, das ist und bleibt was es ist, werden daher die geschaffenen Wesen in sittlicher Beziehung erst entweder gut oder bös [2]). Dies ist auch das Argument, dessen sich Tertullian zur Bekämpfung der „Valentinianischen Trinität" der Seele, d. i. jener Lehre, wornach die in Adam als dem Stammvater des Menschengeschlechtes gelegene Indifferenz der sittlichen Gegensätze sich in seinen Nachkommen, und zwar in Kain als materielle, d. i. als böse, in Abel als animale, d. i. für das Heil empfängliche, in Seth als geistige, d. i. als gute Natur differenzirte [3]), bedient. Die Beschaffenheit der Naturen ist eine doppelte; es gibt geborene und nicht geborene, geschaffene und ungeschaffene Wesen; was geboren und geschaffen ist, dessen Natur läßt eine Veränderung zu. Das

---

[1]) Ibid. c. 10—17.
[2]) Ibid. c. 41 sqq.
[3]) Advers. Valentin. c. 29.

Nichtgeborene und Nichtgeschaffene bleibt unveränderlich. Da dies Gott allein, als dem allein nichtgeborenen und ungeschaffenen und deßhalb unsterblichen und unwandelbaren Wesen zukömmt, so steht fest, daß die Natur aller übrigen geborenen und erschaffenen Dinge wandelbar und veränderlich ist, so daß, wenn es auch eine solche „Trinität" der Seele gäbe, sie von der Veränderung der Accidenz, nicht aber von der Hervorbringung (ex institutione) herrührte. Das in der Natur des Menschen gelegene und in seiner Macht stehende Vermögen der Veränderung in sittlicher Hinsicht ist nun der freie Wille, libera arbitrii potestas, *τὸ αὐτεξούσιον* [1]).

Aus dieser Deduction ergibt sich, daß der freie Wille das Vermögen der Wahl zwischen Gutem und Bösem ist. Diesen Begriff macht Tertullian auch in seiner Polemik gegen Marcion geltend. Diesem Häretiker gegenüber, welcher den in der Welt bestehenden sittlichen Gegensatz auf zwei ewige Principien, auf ein gutes und böses, zurückführte, behauptete er, daß die Sünde ihren Grund im Menschen habe, und zwar habe dieser nicht aus Schwachheit (per infirmitatem) gesündigt, so daß er nicht anders konnte, also hätte sündigen müssen, sondern vielmehr als Ebenbild Gottes. Marcion glaubte aber selbst auch hieraus auf Gott als Ursache der Sünde schließen zu müssen. Hat der Mensch, entgegnet er, als Ebenbild gesündigt, so kann die Sünde nur auf Gott als ihre eigentliche Quelle bezogen werden, indem das Ebenbild seiner Substanz nach mit Gott identisch ist, da es ja aus Gott ist [2]). Diesem auf der Emanationsvorstel-

---

[1]) De anima cap. 21.

[2]) Adv. Marcion. II, 9: **Quoquo tamen, inquis, modo substantia creatoris delicti capax invenitur, quum adflatus Dei, i. e. ani-**

lung beruhenden Argumente setzt Tertullian das aus dem christlichen Schöpfungsbegriffe folgende entgegen, und erklärt seinen Satz aus der eigenthümlichen Qualität der Seele. Die Seele des Menschen ist nur Hauch (adflatus) Gottes; sie ist also geringer als der göttliche Geist und nicht selbst Geist (gleich dem göttlichen). Doch kann man den Hauch auch das Bild des Geistes nennen (capit etiam imaginem spiritus dicere flatum); denn deßhalb ist der Mensch Bild Gottes, d. i. Geist: Gott nämlich ist Geist. Der Hauch ist also das Bild des Geistes. Aber das Bild ist nicht vollkommen dem Urbilde gleich (imago veritati, non usquequaque adaequabitur). Etwas Anderes ist es nämlich, nach dem Urbilde (secundum veritatem) sein, und etwas Anderes, das Urbild selbst sein. So kann auch der göttliche Hauch, wiewohl er Bild des Geistes ist, nicht so das Bild Gottes darstellen (exprimere), daß, weil das Urbild absolut sündelos ist, deßhalb auch dem Hauche, d. i. dem Bilde, keine Sünde möglich wäre. Darin wird das Bild schwächer als das Urbild, und der Hauch geringer als der Geist sein, der zwar jene Züge Gottes besitzt, soferne die Seele unsterblich, frei ist und sich selbst bestimmt, oft das Zukünftige vorausweiß, vernünftig, der Erkenntniß und Wissenschaft fähig ist; aber selbst hierin ist er nur Bild und erreicht er keineswegs die Kraft der Gottheit selbst, weßhalb ihm auch nicht absolute Sündelosigkeit (sic nec usque ad integritatem a delicto) zukömmt, da diese Gott, dem Urbilde, allein zukömmt; und dies allein ist dem Bilde nicht gestattet. Wie nämlich das Bild, obgleich es alle Züge des Gegenstandes ausdrückt, doch der Kraft selbst

---

ma, de homine deliquit: nec potest non ad originem summam referri corruptio portionis.

entbehrt, indem es keine Bewegung hat, so vermochte auch die Seele als Ebenbild des Geistes (Gottes) dessen Kraft allein, d. i. die Glückseligkeit des Nichtsündigens, nicht auszudrücken (ita et anima imago spiritus solam vim ejus exprimere non valuit, i. e. non delinquendi felicitatem). Denn sonst wäre sie nicht Seele, sondern Geist, und nicht ein Mensch wäre es, der eine Seele erhalten, sondern ein Gott.

Wenn nun der Mensch, d. i. seine Seele, als Ebenbild Gottes wirklich gesündigt hat, so geschah dies doch nicht aus Schwachheit. Schwach ist die Seele des Menschen nur im Vergleiche mit Gott zu nennen, der absolut frei von aller Sünde ist. Als Hauch Gottes konnte sie wohl sündigen, aber sie mußte nicht (potuit, sed non debuit). Das Können besaß sie durch die Exilität ihrer Substanz, sofern sie nur Gottes Hauch und nicht Geist ist. Das Nichtmüssen aber besaß sie durch die Macht des freien Willens, da sie frei und nicht Sclave ist. Offenbar kann daher die Seele nicht vermöge dessen gesündigt haben, was sie mit Gott Verwandtes hat, d. i. vermöge des Hauches, sondern vermöge dessen, was zur Substanz hinzukam, d. i. durch den freien Willen, der von Gott zu vernünftigem Zwecke ertheilt wurde, von dem aber der Mensch nach seinem Willen Gebrauch machte (qua voluit agitatum). Wenn demnach die Sünde wirklich ist durch die Freiheit des Willens, so kann die Schuld hievon keineswegs auf Gott, den Urheber dieses Vermögens, sondern nur auf den Menschen fallen, der sie nicht gebrauchte, wie er sollte (a quo non ut debuit administrata est) [1].

Diese Deduction des freien Willens als Wahlvermögen aus der Creatürlichkeit und der damit gegebenen Endlichkeit

---

[1]) L. c. c. 9.

des Menschen findet sich an einer andern Stelle noch klarer. Gott allein, sagt er, ist von Natur gut, weil er, was er ist, anfangslos ist; der Mensch dagegen, weil geschaffen und also einen Anfang habend, kann nicht von vorneherein, das heißt von Natur gut sein; zwar soll er gut sein, aber er wird es erst: es ist dies seine durch ihn erst zu verwirklichende Bestimmung. Es ist sonach das Wirklichsein der Idee des Guten im Menschen an eine successive, zeitliche Vermittlung durch ihn selbst gebunden. Eben deßhalb aber kann auch die Freiheit des Willens, durch welche der Mensch das Gute sich allmälig anzueignen hat, so daß es seine Natur wird, nur in dem Vermögen des Guten und Bösen bestehen; denn vermöchte der Mensch letzteres nicht, so vollzöge er das Gute, weil er nicht anders könnte, also weil er müßte, mit Nothwendigkeit. In diesem Falle könnte aber auch weder von einem verdienstlichen Wirken des Menschen, noch von Vergeltung die Rede sein. Nach Tertullian ist daher die dem Menschen zukommende Freiheit des Willens wesentlich das Vermögen nach beiden Seiten, des Guten und Bösen; für das letztere wie für das erstere war daher der freie Wille des ersten Menschen disponibel [1]). Ja so wesentlich ist diese

---

[1]) L. c. cap. 6: Bonus natura Deus solus. Qui enim quod est sine initio habet, non institutione habet illud, sed natura. Homo autem qui totus ex institutione est, habens initium, cum initio sortitus est formam qua esset: atque ita non natura in bonum dispositus est, sed institutione; non suum habens bonus esse, quia non natura in bonum dispositus est, sed institutione; secundum institutorem bonum, scilicet bonorum conditorem. Ut ergo bonum jam suum haberet homo, emancipatum sibi a Deo, et fieret proprietas jam boni in homine, et quodammodo natura, de institutione adscripta est illi, quasi libripens emancipati a Deo boni, libertas et potestas arbitrii, quae efficeret, bonum ut

Freiheit dem Menschen, daß Gott, wenn der Mensch das Böse, das er thun kann, aber nicht soll, wirklich thut, nicht hindernd in den Weg tritt, weil er es nur mit Aufhebung des freien Willens thun könnte. Wäre dies nicht ein Widerspruch, dem Menschen den freien Willen im Momente seines Gebrauches zu nehmen, den er ihm doch zuvor gegeben hatte? [1]).

---

proprium jam sponte praestari ab homine; quoniam et hoc ratio bonitatis exigeret voluntarie exercendae; ex libertate scilicet arbitrii, non favente institutione, non serviente: ut ita demum bonus consisteret, si secundum institutionem quidem, sed ex voluntate jam bonus inveniretur, quasi de proprietate naturae: proinde ut et contra malum (nam et illud utique Deus providebat) fortior homo praetenderet, liber scilicet et suae potestatis: quia si careret hoc jure, ut bonum quoque non voluntate obiret, sed necessitate, usurpabilis etiam malo futurus esset ex infirmitate servitii, proinde et malo sicut bono famulus. Tota ergo libertas arbitrii in utramque partem concessa est illi, ut sui dominus constanter occurreret, et bono sponte servando, et malo sponte vitando: quoniam et alias positum hominem sub judicio Dei, oportebat justum illud efficere de arbitrii sui meritis, liberi scilicet. Ceterum, nec boni nec mali merces jure pensaretur, qui aut bonus aut malus necessitate fuisset inventus, non voluntate. In hoc et lex constituta est, non excludens, sed probans libertatem de obsequio sponte praestando, vel transgressione sponte committenda; ita in utrumque exitum libertas patuit arbitrii.

[1]) L. c. cap. 7: Tenens gravitatem et fidem Dei boni, sed rationalibus institutionibus ejus vindicandas, nec illud miraberis, quod Deus non intercesserit adversus ea, quae noluit evenire; ut conservaret ea, quae voluit. Si enim semel homini permiserat arbitrii libertatem et potestatem, et digne permiserat, sicut ostendimus, utique fruendas eas ex ipsa institutionis auctoritate permiserat; fruendas autem quantum in ipso, secundum ipsum, i. e. secundum Deum, i. e. in bonum: quis enim adversus se permittet aliquid? quantum vero in homine secundum

Von beiden Möglichkeiten ist die Sünde zur Wirklichkeit geworden, indem der Mensch das ihm zur Bewährung seines Gehorsams gegen den Willen Gottes gegebene Verbot übertrat. Welches sind die Folgen dieser entscheidenden That für den Menschen, insbesondere für seinen freien Willen?

Nach Tertullian verlor der erste Mensch den ursprünglichen Zustand, in den er durch Gottes Gnade versetzt war [1]), seine Unschuld und die Freundschaft Gottes [2]). Die Sünde hat aber auch positiv den ganzen Menschen, d. i. die sein Wesen constituirenden, von einander verschiedenen Substanzen, den Körper und Geist, verdorben [3]). In Beziehung auf den

---

motus libertatis ipsius? Quis enim non hoc praestat ei, cui quid semel frui praestat, ut pro animo et arbitrio suo fruatur? Igitur consequens erat, uti Deus secederet a libertate, semel concessa homini, id est, contineret in semetipso et praescientiam et praepotentiam suam, per quas intercessisse potuisset, quominus homo male libertate sua frui aggressus, in periculum laberetur. Si enim intercessisset, rescidisset arbitrii libertatem, quam ratione et bonitate permiserat. Denique, puta intercessisse, puta rescidisse illum arbitrii libertatem dum revocat ab arbore, dum ipsum circumscriptorem colubrum a congressu feminae arcet, nonne exclamaret Marcion: O Dominum futilem, instabilem, infidelem, rescindentem quae instituit! Cur permiserat liberum arbitrium, si intercedit? cur intercedit, si permisit?

1) De pudicit. c. 9: Recordatur (sc. der verlorene Sohn) patris Dei, satisfacto redit, vestem pristinam recipit; statum scilicet eum, quem Adam transgressus amiserat.

2) S. die Anmerk. 2 S. 386.

3) De poenitent. 3: Cum ex hac duplicis substantiae congregatione confectus homo sit, non aliunde delinquit, quam unde constat. — De spectacul. 2: Ipse homo omnium flagitiorum auctor, non tantum opus Dei, verum etiam imago est: et tamen et corpore et spiritu desciit a suo institutore. . . . Nos igitur qui Deo cognito etiam aemulum ejus inspeximus, qui institutore com-

ersteren folgten auf die Sünde die Mühseligkeiten des Lebens, die Verstoßung aus dem Paradiese und der Tod [1]). Und von der Eva sagt er, sie apostrophirend: Du hast das Ebenbild geschwächt [2]).

Die Sünde ist jedoch nicht nur in Adam verblieben, sie ist in der Menschheit allgemein geworden: seit Adam sind alle Menschen sündhaft. Jeder Mensch hat, wie von Gott, so auch von seiner Sündhaftigkeit ein unmittelbares Bewußtsein [3]), ein Bewußtsein, von dem Tertullian nach seinem eigenen Bekenntniß lebhaft durchdrungen war [4]). Alle sind Sünder, da Christus Alle zu befreien gekommen ist [5]). Das ganze Menschengeschlecht ist mit Schuld belastet [6]). Tertullian constatirt aber nicht blos dieses Factum der allgemeinen Sündhaftigkeit des Geschlechtes, er erklärt es auch. Unter Beru-

---

perto, etiam interpolatorem una deprehendimus, nec mirari, neque dubitare oportet, cum ipsum hominem, opus et imaginem Dei, totius universitatis possessorem, illa vis interpolatoris et aemulatoris angeli ab initio de integritate dejecerit, universam substantiam ejus, pariter cum ipso in perversitatem demutavit adversus institutorem. — De resurrection. carn. c. 33. 34.

[1]) De poenitent. 2.

[2]) De cultu feminar. I, 1: Tu (sc. Eva) imaginem Dei, hominem, tam facile elisisti. Im Verfolge wird sich zeigen, daß damit nicht der Verlust der imago gemeint sein kann.

[3]) De testimon. animae c. 2: De natura quoque Dei quam praedicamus, nec te latet. Deus bonus, Deus benefacit, tua vox est. Plane adjicis: Sed homo malus; scilicet contraria propositione oblique et figuraliter exprobrans, ideo malum hominem, quia a Deo bono abscesserit.

[4]) De baptismo cap. ult. De patient. 1. De poenitent. 12.

[5]) De idololatr. c. 5.

[6]) Ad Martyr. c. 2: Plures postremo mundus reos continet, scilicet universum hominum genus.

fung auf Joh. 3, 3, wo von der Nothwendigkeit der Wiedergeburt des Menschen aus dem Wasser und Geiste zum Eingehen in das Reich Gottes, d. i. zur Heiligkeit, wie er erklärend beifügt, die Rede ist, sagt er: „So wird denn jede Seele so lange als in Gemeinschaft mit Adam angesehen, bis sie in die Gemeinschaft mit Christus aufgenommen wird: unrein ist sie, bis sie in dieselbe versetzt wird. Sündhaft ist sie, weil unrein, indem sie ihre Schmach aus der Verbindung mit dem Fleische empfängt. Denn obgleich das Fleisch sündhaft ist, nach welchem zu wandeln uns verboten ist, dessen Werke, weil es gegen den Geist gelüstet, verdammt werden, so ist doch das Fleisch nicht an sich infam. Denn nicht aus sich hat es Verständniß und Gefühl, so daß es zur Sünde rathen oder sie befehlen könnte; vielmehr ist es der Seele als ihr Werkzeug mitgegeben. Daher wird das Fleisch in der Schrift geschmäht, weil die Seele ohne das Fleisch bei der Vollbringung der Lust u. s. f. nichts vermag, und beschuldigt werden kann es nur, soferne es die Sünden, die nur durch es vollbracht werden können, im Dienste der Seele (ministerialiter) vollbringt."

Bei diesem Verhältnisse des Fleisches zur Seele kann nun aber offenbar der letzteren die Schmach nicht primär von dem ersteren, nicht zufolge ihrer Verbindung mit dem Fleische an sich schon, sondern erst nach erfolgter Vereinigung zukommen: das Fleisch gelüstet gegen den Geist und bringt über ihn Schmach erst seitdem durch die Schuld des Geistes in es die Rebellion gekommen ist; das Verderben der Seele kann daher primär nur in ihr selbst liegen und es muß der Befleckung der Seele durch das Fleisch eine andere vorausgehen, in der sie ihren Grund hat [1]. In diesem Zusammenhang sagt denn

[1]) Advers. Marcion. I, 24: Sed et si carni delicta reputan-

auch Tertullian: Es geht also (nämlich weil das Fleisch nicht an sich, sondern nur im Dienste der Seele stehend sündig ist) ein Uebel der Seele, außer demjenigen, welches durch Einwirkung des bösen Geistes über sie kömmt, ex originis vitio vorher, das gewissermaßen ein natürliches ist. Denn das Verderbniß der Natur ist eine andere Natur, die ihren Gott und Vater, nämlich den Urheber des Verderbens selber hat [1].

---

tur, praecedit animae reatus, et culpae principatus animae potius adscribendus, cui caro ministri nomine occurrit.

[1] De anima c. 40. 41: Adeo nulla ferme nativitas munda est, utique ethnicorum. Hinc enim et Apostolus ex sanctificato alterutro sexu sanctos procreari ait, tam ex seminis praerogativa, quam ex institutionis disciplina. Ceterum, inquit, immundi nascerentur, quasi designatos tamen sanctitati ac per hoc etiam saluti, intelligi volens fidelium filios; ut hujus spei pignore matrimoniis, quae retinenda censuerat, patrocinaretur. Alioquin meminerat Dominicae definitionis: Nisi quis nascetur ex aqua et spiritu, non ibit in regnum Dei, i. e. non erit sanctus. Ita omnis anima eousque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur: tamdiu immunda, quamdiu recenseatur. Peccatrix autem, quia immunda, recipiens ignominiam ex carnis societate. Nam etsi caro peccatrix, secundum quam incedere prohibemur, cujus opera damnantur concupiscentis adversus spiritum, ob quam carnales notantur, non tamen suo nomine caro infamis. Neque enim de proprio sapit quid, aut sentit, ad suadendam vel imperandam peccatelam. Quidni, quae ministerium est? et ministerium, non quale servus, vel minor amicus, animalia nomina; sed quale calix, vel quid aliud ejusmodi corpus, non anima. Nam et calix ministerium sitientis est; nisi tamen qui sitit, calicem sibi accommodarit, nihil calix ministrabit. Adeo nulla proprietas hominis in choico; nec ita caro homo tamquam alia vis animae, et alia persona, sed res est alterius plane substantiae et alterius conditionis, addicta tamen animae, ut supellex, ut instrumentum in officia vitae. Caro igitur increpatur in scripturis, quia nihil anima sine carne in operatione libidinis, gulae, vinolentiae, saevitiae, idololatriae, ceterisque car-

Auf dreifache Weise wird demnach die Seele des Menschen nach Tertullian unrein: durch äußere Einwirkung Satans, wobei Tertullian die Anrufung der Genien, die nur Dämonen seien, durch die heidnischen Mütter bei der Geburt ihrer Kinder im Sinne hat, sodann ex vitio originis, und endlich durch ihre Gemeinschaft mit dem Fleische, das gegen sie concupiscirt, wenn sie die Sünde nicht will. Die erste Art der Verunreinigung der Seele findet nicht statt, wo die heidnische Invocation nicht statt hat; die Befleckung durch das Fleisch ist erst secundär, daher kann es sich eigentlich nur um die primäre ex originis vitio handeln. Ist die jeder Seele anklebende sündige Befleckung ein vitium originis s. originale, d. i. mit ihrem Ursprung gegeben, so kann sie ihren Grund nur in der Abstammung Aller von dem ersten Menschen haben; dieser muß zur Sündhaftigkeit Aller in einem

nalibus, non sensibus, sed effectibus. Denique sensus delictorum, etiam sine effectibus, imputari solent animae. Qui viderit mulierem ad concupiscentiam, jam adulteravit in carne. Ceterum quid caro sine anima? perinde in operatione probitatis, justitiae, tolerantiae, pudicitiae. Porro quale est, ut cui nec bona documenta propria subscribas, ei crimina adpingas? sed ea per quam delinquitur, convenitur; ut illa a qua delinquitur, oneretur, etiam in ministerii accusationem. Gravior invidia est in praesidem, cum officia pulsantur; plus caeditur qui jubet, quando nec qui obsequitur, excusatur. Malum igitur animae, praeter quod ex obventu spiritus nequam superstruitur, ex originis vitio antecedit, naturale quodammodo. Nam ut diximus, naturae corruptio alia natura est, habens suum Deum et patrem, ipsum sc. corruptionis auctorem; ut tamen insit et bonum animae, illud principale, illud divinum atque germanum et proprie naturale. Quod enim a Deo est, non tam extinguitur, quam obumbratur. Potest enim obumbrari, quia non est Deus; extingui non potest, quia a Deo est.

ursächlichen Verhältniß stehen. Nur weil aus Adam, der gesündigt hat und dadurch sündig geworden ist, Alle ihren Ursprung haben, sind auch Alle sündhaft und verdammlich. Durch Satan, sagt daher Tertullian, ist der erste Mensch schon im Anfange verführt worden, das Gebot Gottes zu übertreten, weßhalb er dem Tode verfiel; sodann inficirte er mit seinem Saamen das ganze Geschlecht und pflanzte auch auf es seine Verdammung über [1]). Daß übrigens Tertullian, wie man schließen könnte, unter diesem tradux damnationis nicht blos die Fortpflanzung des leiblichen Todes, sondern auch der Sünde auf die Seele versteht, ergibt sich aus einer andern Stelle, welche zugleich auch eine Erklärung des obigen Satzes enthält, das ex originis vitio stammende malum animae sei ein quodammodo naturale. Plato, sagt er, theilt die Seele in zwei Theile, in einen vernünftigen und unvernünftigen. Dieser Bestimmung geben auch wir unsern Beifall, aber nicht so, daß Beides der Natur zugeschrieben wird. Als das Natürliche ist nämlich das Vernünftige anzusehen, welches der Seele von Anfang an eingeboren ist, nämlich von dem vernünftigen Urheber. Denn wie wäre nicht vernünftig, was Gott durch seinen Willen geschaffen, namentlich das, was er eigentlich durch seinen Hauch hervorgebracht hat? Das Unvernünftige ist aber als das Spätere anzusehen, nämlich was auf Antrieb der Schlange sich zutrug, jene That der Uebertretung, und sofort in die Seele einwuchs und mit ihr aufwuchs, wie wenn es schon zur Natur geworden (ad instar

---

[1]) De testimon. animae c. 3: per quem (sc. Satanam) homo a primordio circumventus, ut praeceptum Dei excederet, et propterea in mortem datus, exinde totum genus de suo semine infectum, suae etiam damnationis traducem fecit.

jam naturalitatis), weil es sich sogleich im Anfange der Natur ereignete [1]). Da nun nach Tertullian die Seele durch Zeugung fortgepflanzt wird [2]), so pflanzt sich zugleich auch die ihr zur andern Natur gewordene Sünde fort; der tradux animae hat an sich den tradux peccati [3]).

Die angegebenen Stellen enthalten, wie man sieht, alle Momente, welche den Begriff der Erbsünde constituiren; ja so entschieden lehrt Tertullian dieselbe, daß man ihn den Vorgänger Augustins in diesem Lehrpuncte genannt hat [4]). Gleichwohl haben Andere auf Grund einiger Stellen in Abrede gestellt, daß Tertullian an eine eigentliche Erbsünde dachte. Dahin gehört zunächst folgende. Die heidnischen Mütter beobachteten vor der Geburt gewisse religiöse Gebräuche und riefen während derselben bestimmte Gottheiten an, so daß die Kinder alle idololatria obstetrice geboren wurden; da nach Tertullian die Götter der Heiden nur Dämonen sind, so erlangte der böse Geist auf die Seele des Menschen schon vor der Geburt seinen Einfluß. So ist, fährt er nun fort, fast keine Geburt rein, wenigstens bei den Heiden. Deßhalb sagt auch der Apostel (1 Cor. 7, 14), daß aus dem beiderseitig geheiligten Geschlechte geheiligte Kinder hervorgehen, sowohl wegen der Prärogative des Saamens als wegen des Unterrichtes. Sonst, sagt er, würden sie als unreine geboren, während er

---

[1]) De anim. c. 16.

[2]) Ibid. c. 27.

[3]) De pudicit. 1: Si quidem omne animi bonum aut nascitur, aut eruditur, aut cogitur. Sed ut mala magis vincunt, quod ultimorum temporum ratio est; bona jam nec nasci licet, ita corrupta sunt semina.

[4]) Neander, Antignostikus, Geist des Tertullian. 2. A. Berlin 1849.

sie doch als Söhne der Gläubigen, als für die Heiligkeit und deßhalb auch für das Heil bestimmte angesehen wissen will[1].

Diese Aeußerungen Tertullians, wornach die von heidnischen Eltern stammenden Kinder unreine, die von christlichen gezeugten reine, geheiligte seien, hat man „verwirrt" genannt, weil sie nicht im Einklange mit seiner Behauptung einer Befleckung der Seele überhaupt ex originis vitio stehe[2]. Dieser Vorwurf beruht aber nur auf Mißverständniß der Stelle. Beide scheinbar sich widersprechenden Behauptungen können ganz wohl neben einander bestehen. Zunächst ist es richtig, aber nur die halbe Wahrheit, wenn man sagt, nach Tertullian würden die Kinder der Gläubigen nur in dem Sinne als geheiligte geboren, daß ihre Geburt von den obengenannten heidnischen abergläubischen Gebräuchen frei sei und daß sie in der Absicht gezeugt würden, sie nachher durch die Taufe zu heiligen und durch heilige Ceremonien dem Dienste Gottes zu überweisen[3]; denn er erklärt sie auch für geheiligt ex seminis praerogativa und schreibt so ganz in Uebereinstimmung mit seiner traducianischen Theorie von der Fortpflanzung der Seelen den Eltern einen heiligenden Einfluß auf das Kind vor der Geburt zu. Wenn er aber ungeachtet dessen sogleich wieder eine sündige Befleckung jeder Seele ex originis vitio lehrt (omnis anima eousque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur), so widerspricht dies der Ansicht von der Heiligung der Kinder durch gläubige El-

---

[1] De anima c. 39. Vgl. Möhler, die Einheit in der Kirche. § 6. 2. A. Tüb. 1843.

[2] Münscher, Handb. d. chr. Dogmengesch. 2. A. I. Bd. S. 156.

[3] Antoine, Theologia universa speculativa et dogmatica. Venet. 1795. Tom. I. p. 305.

tern nicht und hebt sie nicht auf, sondern es folgt daraus, daß diese Heiligung keine gänzliche, die Taufgnade entbehrlich machende, sondern nur eine relative ist [1]).

Schwieriger verhält es sich mit folgender Stelle. Nach den Verhältnissen und der Disposition, auch dem Alter einer jeden Person, ist der Aufschub der Taufe nützlicher, hauptsächlich aber in Betreff der Kleinen (circa parvulos). Warum ist es denn auch nothwendig, die Taufpathen in Gefahr zu bringen, da sie ja selbst durch den Tod an der Erfüllung ihres Versprechens gehindert oder durch die Entwicklung einer bösen Gemüthsart (des Täuflings) getäuscht werden können? Zwar sagt der Herr: Wehret ihnen nicht, zu mir zu kommen (Matth. 19, 44). Sie mögen also kommen, wenn sie heranwachsen; sie mögen kommen, wenn sie lernen und wenn sie unterrichtet werden, wozu sie eigentlich kommen; sie mögen Christen werden, wenn sie Kenntniß von Christus haben können. Was eilt das unschuldige Alter nach dem Erlaß der Sünden? Wenn man in weltlichen Dingen vorsichtig verfährt, wie mag man dem, welchem man keine irdische Sache anvertraut, eine himmlische anvertrauen? Sie mögen erst verstehen, um das Heil zu bitten, so daß man es ihnen als Bittenden geben sieht [2]).

---

[1]) Vrgl. die Comment. von Adalb. Maier und Olshausen zu 1 Cor. 7, 14.

[2]) De baptismo c. 18: Itaque pro cujusque personae conditione ac dispositione, etiam aetate, cunctatio baptismi utilior est: praecipue tamen circa parvulos. Quid enim necesse est sponsores etiam periculo ingeri? quia et ipsi per mortalitatem destituere promissiones suas possunt et proventu malae indolis falli. Ait quidem Dominus: Nolite illos prohibere ad me venire. Veniant ergo, dum adolescunt, veniant dum discunt, dum quo veniant docentur; fiant Christiani cum Christum nosse potuerint.

Was den Sinn dieser Stelle betrifft, so wird von den Einen behauptet, Tertullian spreche nicht von der Unzulässigkeit der Kindertaufe an sich, sondern nur von dem Aufschube der Taufe bis zur Zeit der Mündigkeit wegen des größeren Nutzens [1]), wogegen Andere Letzteres leugnen und das Erstere behaupten und sagen, Tertullian sei ein unbedingter Gegner der Kindertaufe [2]). Muß man nun wohl die letztere Ansicht als die richtigere zugeben, da seine Argumentation offenbar dahin lautet, wer nicht actuell, d. i. persönlich, für die Taufe disponirt sein kann, und wer die Bedingungen, unter denen der Empfang derselben statthaft ist, noch nicht selbst zu erfüllen vermag, soll sie auch nicht empfangen, sondern damit zuwarten, so ist damit doch noch keineswegs die Erbsünde geleugnet, sondern blos nicht in Rechnung gebracht, und es steht Tertullian durch die Vertheidigung des Aufschubes der Taufe bis in's spätere Alter aus sittlich praktischen Gründen im Widerspruch mit seiner dogmatischen Ueberzeugung [3]). Nur die Frage kann daher noch sein, ob Tertullian mit den Worten:

Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum? cautius agétur in secularibus, ut cui substantia terrena non creditur, divina credatur: norint petere salutem, ut petenti dedisse videaris. Non minore de causa innupti quoque procrastinandi, in quibus tentatio praeparata est tam virginibus per maturitatem, quam viduis per vacationem, donec aut nubant, aut continentiae corroborentur. Si qui pondus intelligant baptismi, magis timebunt consecutionem quam dilationem: fides integra, secura est de salute.

[1]) Belius, de paedobaptismo quatuor prior. seculor., bei Walch, Miscellanea sacra pp. 494—496. Rubeis, de peccato originali, ed. Wirceburg. 1857. p. 96. 97.

[2]) Neander, christl. Dogmengesch. Herausgegeben von Jacobi. Berl. 1857. Bd. I. S. 244. 245.

[3]) Vgl. Neander, Antignostikus u. s. w. S. 184.

Was eilet das unschuldige Alter zur Vergebung der Sünden?
— sagen wolle, es bedürfe der Sündenvergebung nicht, weil
es unschuldig, d. h. von aller Sünde frei, erbsündelos sei? [1])
Gegen eine solche Annahme spricht schon der Umstand, daß
die Vorstellung von der Erbsünde in seine theologische Denkweise zu sehr verflochten und durch seinen Traducianismus zu
kräftig an vielen Stellen ausgedrückt ist, als daß dieselbe durch
diese einzige und dazu noch so kurz gehaltene Stelle geleugnet
sein könnte. Auch die chronologische Ordnung der Schriften
Tertullians spricht nicht für die angegebene Deutung. Gehört die Schrift über die Taufe, welche obige die Erbsünde
angeblich leugnende Stelle enthält, unter seine Erstlingsschriften, so muß man, weil die späteren Schriften unwiderleglich
eine eigentliche Erbsünde lehren, eine Fortbildung Tertullians
in diesem Lehrpuncte annehmen; nach einer andern Ordnung
aber gehen ihr Schriften, welche die Lehre von der Erbsünde
enthalten, auch voraus, so daß man nicht wohl annehmen
kann, Tertullian habe gerade in dieser zwischen inne liegenden
Schrift nicht an eine eigentliche Erbsünde gedacht [2]). Endlich
ist, wie sich zeigen wird, auch der Zusammenhang dagegen.

Ebenso wenig kann aber Tertullian, wie die Gegner der
vorigen Erklärung meinen, das Kindesalter unschuldig nennen,
weil es frei von actuellen Sünden sei [3]), da er ja nicht sagt,

---

[1]) Walch a. a. O. Münscher, a. a. O. S. 154. Baur, Lehrb. der christl. Dogmengesch. 2. A. S. 126. Hagenbach, Lehrb. der Dogmengesch. 4. A. S. 136. Vgl. auch Whitby, de peccato originali, ed. Semler. Hal. 1775. p. 344—346. Gieseler, Dogmengesch. Herausgegeben von Redepenning. Bonn 1855. S. 181.

[2]) Ueber diese chronolog. Ordnung der Tertullianischen Schriften s. Hesselberg, Tertullians Lehre, 1. Thl. Einleitung. Leben und Schriften. Dorpat 1848.

[3]) Rubeis, l. c. Antoine, l. c. Lumper, historia theo-

die Erwachsenen bedürften der Taufe wegen ihrer persönlichen Sünden; was zudem consequent auf eine Billigung des Aufschubes der Taufe hinausliefe, eine Vorstellung, die er wegen der möglicherweise sich einschleichenden unsittlichen Motive anderwärts geradezu bekämpft [1]. Die Stelle behauptet sonach weder das Freisein der Kinder von der unpersönlichen noch der persönlichen Sünde. Der Zusammenhang, in dem sie mit den unmittelbar folgenden Worten steht, führt vielmehr auf einen andern, dem Geiste Tertullians ganz entsprechenden Sinn. Darnach soll die Taufe nicht blos dann, wenn der Mensch Christum, den er in diesem Sacramente bekenne, auch erkenne, sondern auch mit Vorsicht ertheilt werden, d. h. nur Solchen, welche Garantie für die Bewahrung der Taufgnade durch Bekämpfung der von Innen und Außen kommenden Versuchungen zur Sünde leisten und sich so des Empfanges der Taufgnade würdig zeigen. Sonst wäre der Verlust der Gnade noch mehr zu befürchten, als er es an sich schon ist. Diesen Beweis der sittlichen Bewährung, zufolge welcher ihnen die Taufgnade anvertraut werden kann, können die unmündigen Kinder nicht liefern, weil in ihnen, als noch unpersönlichen Wesen, alle und jede Leidenschaft, jeder sündige Trieb völlig ruht und schweigt. Eben in dieser völligen Ruhe, in diesem Schweigen und Schlummern aller sündhaften Triebe, in dieser noch unmittelbaren, noch durch Nichts gestörten Einheit des sittlichen Lebens besteht dem Tertullian die an fraglicher Stelle behauptete Unschuld des Kindes, und er will demnach sagen: Was eilt auch das Kindesalter zur Vergebung

---

logico-critica. P. VI. p. 365. **Natalis Alexander**, histor. ecclesiastic. tom. V. dissert. 21. p. 356. Ed. Luc. 1734.

[1] De poenit. c. 6.

der Sünden in der Taufe, das unschuldig ist, d. h. in dem sich die in der Zukunft gewiß eintretende sündige Lust noch nicht regt, und das deßhalb auch noch nicht durch Bekämpfung derselben sich der Taufe würdig zu zeigen vermag, was doch nothwendig ist, da ja sonst ihr Verlust später zur Zeit der erwachenden Leidenschaften um so gewisser zu befürchten wäre? Die Sorge um die Erhaltung des in der Taufe begründeten heiligen Lebens ist es also, die ihn zu jener Aeußerung vermochte [1]), jene ängstliche Sorge, die sich aus seiner rigoristischen Ansicht über die zweite Buße (nach der Taufe) erklärt. Wer den Ernst und die hohe Bedeutung der Taufe kennt, sagt er, wird mehr ihre Erlangung als ihre Verschiebung fürchten [2]).

Wenn in obiger Stelle nach der gegebenen, durch den Zusammenhang selbst begründeten Erklärung die Erbsünde als eine den Kindern eigene Sünde nicht nur nicht geleugnet, vielmehr anerkannt ist, so haben wir nur noch nach den mit ihr gegebenen Folgen für das Geschlecht, und zwar mit Rücksicht auf den Geist, zu fragen.

Es ist schon bemerkt worden, daß und warum Tertullian das mit der Erbsünde gegebene Verderbniß der menschlichen Natur eine andere Natur genannt hat. Aus dieser seiner Erklärung geht aber schon zur Genüge hervor, daß die Erbsünde nicht im gnostischen Sinne die Natur des Menschen ausmacht. Wiewohl sie nämlich als vitium originis mit der Seele in ihrem Entstehen schon gegeben ist, so

---

[1]) Lumper l. c. p. 383 sagt richtig: Haec Tertulliani opinio in periculis fundatur amittendi gratiam baptismi, si secus agatur. Aber er verwendet diese wahre Ansicht von der Sache nicht für die Erklärung des betreffenden Satzes, den er vielmehr geradezu übergeht, als ob er mit dem nachfolgenden gar nicht zusammenhinge.

[2]) Man vergl. hiemit: De cultu feminar. II, 2.

ist sie doch nur als etwas zur Natur Hinzukommendes zu denken, kann also die Natur, welche Werk Gottes ist, nur verschlimmern, nicht aber diese selbst sein. Das Verderbniß der Natur, heißt es bei ihm, ist eine andere Natur, jedoch so, daß der Seele auch das Gute innewohnt, jenes Ursprüngliche, jenes Göttliche und Aechte und eigentlich Natürliche. Denn was von Gott ist, wird nicht sowohl ausgetilgt als nur verdunkelt (non tam extinguitur quam obumbratur). Es kann nämlich verdunkelt werden, weil es nicht Gott ist; ausgetilgt kann es nicht werden, weil es von Gott ist. Wie daher ein durch irgend ein Hinderniß gehemmtes Licht bleibt, aber nicht scheint, wenn die Dichtigkeit des Hindernisses so groß ist, so kömmt auch je nach der Beschaffenheit desselben das vom Bösen unterdrückte Gute in der Seele entweder gar nicht zum Vorschein (in totum vacat), wenn sein Licht verhüllt ist, oder es strahlt durch, wo es gestattet ist, wenn es seine Freiheit gefunden hat. So gibt es Einige, die sehr schlecht und sehr gut sind, und nichtsdestoweniger gehören alle Seelen zu Einem Geschlecht; so ist auch in den Schlechtesten etwas Gutes und in den Besten etwas von dem Schlechtesten [1]). Mit den letzteren Worten will Tertullian sagen, daß auch in demjenigen Menschen, der nur die in ihm von Natur gelegene Sünde zur Entwicklung kommen läßt, d. h. in dem Schlechtesten, noch etwas Gutes, nämlich die unverwüstlich gute Natur ist, wogegen in demjenigen, der in seine Natursünde nicht frei eingeht, sondern nur das Gute verwirklicht, also in dem Besten, etwas Böses, nämlich die Erbsünde, ist; über sie kömmt er mit seinem bloßen Willen nicht hinaus. Mag also der persönliche sittliche Unterschied des Guten

---

1) De anima c. 41. Vgl. Adv. Marcion. II, 23.

vom Bösen noch so groß sein, rücksichtlich der Erbsünde gehören doch beide zu einer und derselben Gattung. Die Behauptung des genannten persönlich sittlichen Unterschiedes enthält aber auch schon die andere, daß dem Menschen die geistigen Vermögen der Vernunft und des freien Willens auch nach der Sünde noch, wenn auch geschwächt, verblieben sind, da ja ohne sie jener Unterschied nicht denkbar wäre. Wir haben daher die Folgen der Sünde für sie zu betrachten; damit gehen wir aus der obigen allgemeinen Betrachtung zur besondern fort.

In Uebereinstimmung mit der allgemeinen Angabe über die Folgen der Sünde Adams für das Geschlecht lehrt Tertullian zuerst die Verdunkelung der Gotteserkenntniß durch die Sünde. Denn wenn er die Wahrheit der Erkenntniß von den göttlichen Dingen abhängig macht von dem Gehorsam des ersten Menschen gegen Gott, so kann alle unwahre Gotteserkenntniß nur die Folge des Ungehorsams, d. i. der Sünde, sein. Wie könnte der Mensch auch wahre Erkenntniß besitzen, wenn er nicht mehr in Freundschaft mit Gott steht, der die Wahrheit und daher allein der Lehrer aller Wahrheit ist? So haben die Heiden verkehrte und unwahre Gotteserkenntniß und stehen im Dienste falscher Götter, weil ihre Seele von verkehrtem Unterrichte betrogen und durch Lüste und Begierden entnervt ist [1]). Deßgleichen ist auch ihr sittliches Bewußtsein verdunkelt und geschwächt. Es fehlt ihnen durchaus die Fülle der Wahrheit, weil ihr Lehrer der Wahrheit nicht Gott ist, und weil sie das Gute und Böse nach Willkür und Lust erklären, so daß an einem Orte für gut gehalten

---

[1]) Apologetic. 17. Advers. Marcion. II, 2.

wird, was anderswo für bös galt und umgekehrt [1]). Den heidnischen Frauen fehlt das Bewußtsein der wahren Scham, weil nichts Wahres in denjenigen ist, welche Gott nicht kennen, den Herrn und Lehrer der Wahrheit [2]). Selbst die Philosophen machen keine Ausnahme hievon: sie erkünsteln (adfectant) die Wahrheit und verderben sie so, indem sie nur ihre Ehre suchen [3]).

Anderseits behauptet aber Tertullian ebenso sehr, daß der Mensch Erkenntniß von Gott und göttlichen Dingen auch nach der Sünde noch habe. Die im polytheistischen Gottesbewußtsein befangene Seele gibt in Augenblicken, wo sie so zu sagen zu sich kömmt, Zeugniß von dem Einen wahren Gott [4]). Ja eine natürliche Erkenntniß Gottes aus seinen Werken ist jedem Menschen möglich, daher die Nichtkenntniß Gottes auch keinen vor Strafe schützt [5]), eine Vorstellung, welche mit Tertullian dessen geistesverwandter Zeitgenosse, Minucius Felix, theilt [6]).

---

[1]) De spectacul. c. 21.

[2]) De cultu feminar. II, 1: a feminis Nationum abest conscientia verae pudicitiae: quia nihil verum in his qui Deum nesciunt, praesidem et magistrum veritatis.

[3]) Apologetic. 46.

[4]) Apologetic. 17. De testimonio anim. 1. 2. De anima c. 41.

[5]) De poenitent. 5: Cum etiam ignorantes Dominum nulla exceptio tueatur a poena, quia Deum in aperto constitutum et vel ex ipsis coelestibus bonis comprehensibilem ignorari non licet, quanto cognitum despici periculosum est? — Advers. Marcion. V, 16: Porro de ethnicis exigere poenas, qui Evangelium forte non norint, non est Dei ejus, qui naturaliter sit ignotus, nec usquam nisi in Evangelio sit revelatus, non omnibus scibilis. Creatori autem etiam naturalis agnitio debetur ex operibus intelligendo, et exinde in pleniorem notitiam requirendo. Illius est ergo etiam ignorantes Deum plectere, quem non liceat ignorari.

[6]) Octav. (ed. Davis. Cantabrig. 1707) cap. 35: Eos autem

Es gibt eine natürliche Erkenntniß von einigen Wahrheiten, wie von der Unsterblichkeit bei Vielen, von Gott bei Allen [1]). Er gesteht daher selbst der Philosophie einen gewissen Werth zu, so sehr er sonst gegen sie als die Verfälscherin der göttlichen Wahrheit eingenommen ist [2]).

Ebenso wenig spricht Tertullian den Heiden mit der Wahrheit des sittlichen Bewußtseins alles Bewußtsein ab. Obgleich, sagt er, in den Heiden eine gewisse Keuschheit anzunehmen ist, so ist doch bekannt, daß sie unvollkommen und mangelhaft insoferne ist, als sie sich, wenn sie auch in der Seele einigermaaßen sich behauptet (licet in animo aliquatenus tenax sui agat), doch in der Ausgelassenheit der Tracht verliert (auflöst) [3]). Er gesteht den Tugenden der Heiden sonach einen wenigstens relativen Werth zu. Denn wenn er die Nichtkenntniß Gottes nicht als Grund der Befreiung von der Strafe gelten läßt, so statuirt er damit eine der natürlichen Gotteskenntniß entsprechende Sittlichkeit. Dieses Zugeständniß enthält aber auch das andere, daß der Mensch selbst nach der Sünde den freien Willen als sittliches Vermögen noch besitze, durch die Sünde keineswegs verloren habe. Dies beweisen ausdrücklich die späteren, d. i. die nach der Sünde von Gott dem Menschen gegebenen Gesetze, in denen

merito torqueri, qui Deum nesciunt, ut impios, ut injustos, nisi profanus, nemo deliberat: cum parentem omnium et omnium dominum non minoris sceleris sit ignorare, quam laedere.

[1]) De resurrection. carn. 3: Est quidem et de communibus sensibus sapere in Dei rebus: sed in testimonium veri, non in adjutorium falsi; quod sit secundum divinam, non contra divinam dispositionem. Quaedam enim et natura nota sunt: ut immortalitas animae penes plures, ut Deus noster penes omnes.

[2]) De anima cap. 2.

[3]) De cultu feminar. II, 1. Vgl. auch Apologet. c. 11.

er das Gute und Böse, Leben und Tod, vor ihn stellt, indem jedes Gesetz an den Menschen dessen Freiheit nothwendig voraussetzt [1]). Beweis dafür ist sodann die Strafe, die Gott über die Heiden wegen ihrer Sünden, selbst wenn sie ihn nicht kennen, verhängt. Was Tertullian zunächst von dem ersten Menschen sagt, daß kein Lohn für das Gute oder Böse mit Recht ertheilt werden könne, wenn der Mensch mit Nothwendigkeit und nicht mit Willen entweder gut oder bös wäre, gilt auch vom Menschen nach der Sünde [2]).

Die genauere Frage ist aber, wie Tertullian diese dem Menschen nach der Sünde verbliebene Freiheit des Willens lehre. Man behauptet [3]), er schreibe dem sündigen Menschen dieselbe Freiheit, d. i. in derselben Integrität, wie im Unschuldszustande zu, so daß der freie Wille die gottgefällige Sittlichkeit nur deßhalb nicht erzeugt, weil ihm die wahre Erkenntniß von Gott und göttlichen Dingen abgeht. Die Begründung hiefür glaubt man in folgenden Stellen zu finden.

---

[1]) Advers. Marcion. II, 5: Hunc statum (sc. arbitrii libertatis et potestatis) ejus (primi hominis) confirmavit etiam ipsa lex, tunc a Deo posita. Non enim poneretur lex ei, qui non haberet obsequium debitum legi in sua potestate: nec rursus comminatio mortis transgressioni adscriberetur, si non et contemptus legis in arbitrii libertatem homini deputaretur. Sic et in posteris legibus creatoris invenias, proponentis ante hominem bonum et malum, vitam et mortem: sed nec alias totum ordinem disciplinae per praecepta dispositum, avocante Deo et minante et exhortante, nisi et ad obsequium et ad contemptum libero et voluntario homine.

[2]) L. c. 6.

[3]) Münscher, a. a. O. S. 315. Gieseler, Dogmengesch. Herausgegeb. von Redepenning. S. 211. Landerer, das Verhältniß von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heils, in den Jahrbb. für deutsche Theologie, II. Bd. 3. Hft. S. 590.

Denselben Menschen, sagt Tertullian, ebendieselbe Substanz der Seele, ebendenselben Zustand Adams macht ebendieselbe Freiheit und Selbstbestimmung des Willens heute über ebendenselben Teufel zum Sieger, wenn sie im Gehorsam gegen Gottes Gesetze angewendet wird [1]). Gott gab dem Kampfe Raum, damit der Mensch durch dieselbe Freiheit des Willens den Feind überwinde, mit welcher er ihm unterlegen war, und so seine und nicht Gottes Schuld an den Tag lege und sein Heil würdig durch Sieg wiedererlange [2]). Allein der Erklä-

---

[1]) Advers. Marcion. II, 8: Igitur sicut Deus homini vitae statum induxit, ita homo sibi mortis statum attraxit. Et hoc non per infirmitatem, sicuti nec per ignorantiam, ne quid auctori imputaretur. Nec etsi Angelus qui seduxit; sed liber et suae potestatis qui seductus est; sed imago et similitudo Dei, fortior angelo; sed adflatus Dei generosior spiritu materiali, quo Angeli constiterunt. Qui facit, inquit, spiritus angelos, et apparitores flammam ignis. Quia nec universitatem homini subjecisset infirmo dominandi, et non potiori angelis quibus nihil tale subjecit. Sic nec legis pondus imposuisset, si gravis lex invalido sustinendi, nec quem excusabilem sciret nomine imbecillitatis, eum definitione mortis convenisset; postremo non libertate, nec potestate arbitrii fecisset infirmum, sed potius defectione earum. Atque adeo eumdem hominem, eamdem substantiam animae, eumdem Adae statum, eadem arbitrii libertas et potestas victorem efficit hodie de eodem diabolo, cum secundum obsequium legum ejus administratur.

[2]) Ibid. 10: Quem (sc. Satanam) tamen et praedamnando testatus est ab institutionis forma libidine propria conceptae ultro malitiae exorbitasse; et commeatum operationibus ejus admetiendo, rationem bonitatis suae egit: eodem consilio differens extinctionem diaboli quo hominis restitutionem. Certamini enim dedit spatium, ut et homo eadem arbitrii libertate eliderет inimicum, qua succiderat illi; probans suam, non Dei culpam, et ita salutem digne per victoriam recuperaret, et diabolus amarius puniretur, ab eo quem eliserat ante devictus; et

tung, daß sonach Tertullian dem Menschen auch nach der Sünde noch den freien Willen ungeschwächt zutheile, ist schon der Umstand nicht günstig, daß er ausdrücklich sagt, die ganze Natur des Menschen sei durch die Sünde verdunkelt und geschwächt worden [1]. Wie könnte hievon nun der freie Wille ausgenommen sein? Näher angesehen lehren die beiden fraglichen Stellen in der That auch nicht dieselbe Integrität des freien Willens nach wie vor der Sünde. Die zuerst angeführte leugnet nur einfach den Verlust des freien Willens durch die Sünde; so wenig der Mensch, ist ihr Sinn, die Sünde per infirmitatem, so daß er nicht anders als sündigen konnte, gethan hat, so wenig kömmt dem Willen nach und zufolge der Sünde eine solche infirmitas zu, vermöge deren er nur sündigen könnte, d. i. müßte, weil die Substanz des Menschen nach der Sünde noch dieselbe ist wie vorher. In der zweiten aber fordert Tertullian die Besiegung Satans durch sittlichen Kampf des Menschen, und zwar deßhalb, weil auch der Mensch die Sünde verschuldet habe, und nicht Gott, was so schiene, wenn Satan durch Gott allein besiegt würde. Wie man sieht, hat Tertullian diese wie die erste Stelle mit

---

Deus tanto magis bonus inveniretur, sustinens hominem gloriosiorem in paradisum, ad licentiam decerpendae arboris vitae jam de vita regressurum.

[1]) Tertullian sagt de anima c. 39: Quae omnia nativitus animae conlata (sc. immortalitas, rationalitas, sensualitas, intellectualitas, arbitrii libertas) idem qui in primordio invidit, nunc quoque obumbrat atque depravat, quominus aut ultro prospiciantur, aut qua oportet administrentur. Wenn er nun ibid. c. 41 die ex originis vitio kommende naturae corruptio eine andere Natur nennt, warum soll sie nicht auch die Freiheit des Willens verschlimmern?

ausdrücklicher Rücksicht auf die die Freiheit leugnende Ansicht Marcions niedergeschrieben. In diesem Gegensatze, den man bei der Erklärung durchaus nicht außer Rechnung lassen darf, ist nun aber in der That der freie Wille des gefallenen Menschen derselbe wie vor dem Falle. Dem die Freiheit des Willens leugnenden Principe der Nothwendigkeit gegenüber nämlich ist der Wille des gefallenen Menschen wie der des nicht gefallenen das Vermögen des Guten, sowie der Wille des Menschen vor dem Falle wie nach demselben das Vermögen des Bösen ist. Aber daraus, daß beide Willen in abstracto identisch sind, folgt keineswegs, daß sie es auch concret sind. Vielmehr, wie der Wille des Menschen im Stande der Unschuld allerdings das Böse kann, aber nicht so leicht wie der des gefallenen, da der gute Wille sich zum Bösen nicht wie zum Guten verhält, so kann auch der Wille des gefallenen Menschen das Gute, wiewohl er es kann, doch nicht mit derselben Leichtigkeit wie der nicht gefallene, weil der böse Wille sich zum Guten nicht wie zum Bösen verhält; vor seiner entschiedenen Richtung auf das Böse tritt jene auf das Gute zurück, d. h. ist der Wille als Vermögen des Guten geschwächt, nicht aufgehoben, so daß er es noch kann [1]. Ist demnach in obigen Stellen wegen des genannten Gegensatzes nur die abstracte Identität des menschlichen Willens vor und nach dem Falle behauptet, so ist damit auch nicht die Integrität des Willens nach der Sünde, oder die concrete Identität desselben mit dem vor dem Falle gelehrt. Was Tertullian dem die Freiheit leugnenden Marcion gegenüber sagt, ist nur dies, daß auch dem gefallenen Menschen dasselbe Willensvermögen wie im Stande der Unschuld zukomme,

---

[1] Vgl. hierüber S. 228—231.

nicht aber, daß er es noch in derselben sittlichen Beschaffenheit besitze [1].

Kennen wir hiemit den concreten Begriff des freien Willens bei Tertullian, so haben wir uns sofort nach seinen Bestimmungen über den andern Factor, die Gnade, umzusehen. Zunächst ist zu bemerken, daß, je lebendiger in Tertullian das Bewußtsein der Sündhaftigkeit des ganzen Menschen ist, er auch desto mehr die Erlösung auf das objective Gnadenwerk Gottes in Christo gründet. Das Werk des Heiles, sagt er, ist nicht des Menschen, sondern Gottes eigene That [2]. Dies gilt von beiden in der Einen Erlösungsthat zu unterscheidenden wesentlichen Momenten, dem prophetischen und hohepriesterlichen. In Beziehung auf das erstere heißt es bei ihm: Wohl ist den Heiden von Natur das Gute und Böse bekannt, aber nicht die Lehre Gottes, daher sie auch nicht ein sittliches Leben aus dem Glauben haben [3]. Denn Niemand ist die Wahrheit offenbar ohne Gott, Keinem Gott bekannt ohne Christus [4]. Rücksichtlich des hohepriesterlichen Momen-

---

[1]) Man kennt sonach Tertullians Ansicht über den freien Willen wenig, wenn man behauptet, er stehe in diesem Puncte auf Pelagius' Seite. Horn, commentatio de sententiis eorum patrum, quorum auctoritas ante Augustinum plurimum valuit de peccato originali. Gotting. 1801. p. 82.

[2]) Adv. Marcion. IV, 12: Opus salutis et incolumitatis non est hominis sed Dei proprium. Im Contexte haben diese Worte freilich einen etwas andern Sinn, doch lassen sie im Geiste des Tertullian die von uns gemachte Anwendung zu.

[3]) Adv. Marcion. IV, 16: Denique hac inconvenientia voluntatis et facti, agunt Ethnici nondum a Deo instructi. Nam etsi natura bonum et malum notum est, non tamen Dei disciplina: qua cognita, tunc demum convenientia voluntatis et facti ex fide, ut sub metu Dei agitur.

[4]) De anima c. 1.

tes lesen wir bei ihm: Christus ist der Hohepriester unseres Heiles (pontifex salutis) [1]; um einen theuern Preis, um Christi Blut, sind wir erkauft [2]; er stellt unsere Geburt wieder her vom Tode durch himmlische Wiedergeburt [3].

Ebenso entschieden lehrt Tertullian den supranaturalen Factor der Gnade in der subjectiven Aneignung des Heiles in Christo. Der Mensch bedarf der Gnade bei der Aufnahme der christlichen Wahrheit. Der Glaube ist eine Gnade, und es gelangen nur diejenigen dazu, denen es gegeben ist [4]. Wem, fragt er, ist Christus erforscht ohne den hl. Geist? wem der hl. Geist mitgetheilt ohne das Sacrament des Glaubens? [5]. Die Gnade ist dem Menschen nothwendig zu der tieferen Erkenntniß der Glaubenswahrheiten [6], und er hat nach ihr desto mehr zu verlangen, je schwieriger die Erkenntniß einer Wahrheit ist [7].

Nicht minder ist aber die Gnade im ethischen Heilsprocesse, d. h. für den Willen in der subjectiven Heilsverwirklichung, Bedürfniß. Nach Tertullian wird der Mensch sub-

---

[1] De carne Christi. 5.

[2] Ad uxor. II, 3.

[3] De carn. Chr. 4: Nativitatem reformat a morte regeneratione coelesti.

[4] De patient. 3. 6.

[5] De anima. 1.

[6] Adv. Marcion. III, 16: Nec enim si nos per Dei gratiam intellectum consecuti sacramentorum ejus, hoc quoque nomen agnoscimus Christo destinatum, ideo et Judaeis, quibus adempta est sapientia, nota erit res.

[7] Ibid. 18: Et utique vel maxime sacramentum istud figurari in praedicatione oportebat, quanto incredibile, tanto magis scandalo futurum, si nude praedicaretur: quantoque magnificum, tanto magis obumbrandum, ut difficultas intellectus gratiam Dei quaereret. Vgl. Adv. Prax. 13.

jectiv gerechtfertigt durch den Glauben [1]. Der Glaube vollendet sich nach ihm aber in der Liebe [2]. Daher ist ihm der rechtfertigende Glaube der in Liebe thätige, jener Glaube, der eine That des Willens ist [3]. Für den Willen

---

[1] Advers. Judae. 8: Et manifestata est justitia aeterna et unctus est sanctus sanctorum i. e. Christus: et signata est visio et prophetia, et dimissa sunt peccata, quae per fidem nominis Christi, omnibus in eum credentibus remittuntur. Adv. Marcion. IV, 35: ex fide jam justificandos sine legis ordine remediavit.

[2] Advers. Marcion. V, 4.

[3] Da Tertullian den freien Willen als Factor im Heilsprocesse lehrt, hat ihm natürlich auch das Sittengesetz noch Geltung. Deßhalb macht man (Ritschl, a. a. O. S. 331—334) ihm den Vorwurf, daß er über den alttestamentlichen Standpunct nicht hinausgekommen sei, und demnach kein Verständniß des paulinischen (will sagen protest.) Begriffes der Gnade habe. Wer den Unterschied der katholischen und protestantischen Rechtfertigungslehre richtig kennt, weiß diesen Vorwurf vollkommen zu würdigen. Es genüge hier die Bemerkung, daß man der Wahrheit nicht einmal zur Hälfte nahe ist, wenn man sagt, wegen der Annahme des Sittengesetzes und der damit gegebenen Anerkennung der menschlichen Wahlfreiheit gründe Tertullian die Heilsöconomie auf die eigene Selbstthätigkeit des Menschen. Allerdings ist ihm nur der Mensch gerecht vor Gott, der selbstthätig das Gesetz erfüllt; aber wo lehrt er denn die Gerechtigkeit zufolge selbsteigener Sittlichkeit im jüdischen Sinne? Nirgends. Vielmehr diejenige Gerechtigkeit, welche sich gründet auf Christus und unter Vermittelung der göttlichen Gnade vollzieht, ist ihm die wahrhaft gerechtmachende. Die fides sola justificans, die fiducia specialis, wobei weder von einem Sittengesetz noch von freiem Willen die Rede sein kann, kannte er allerdings nicht. Die Geltendmachung des Sittengesetzes auch im N. T. durch Tertullian ist aber auch sonst vollkommen erklärlich, wenn man Stellen wie folgende nicht übersieht. De poenitent. c. 5: Sed aiunt quidam: Satis Deum habere, si corde et animo suspiciatur, licet actu minus fiat. Itaque se salvo metu ac fide peccare; h. e. salva castitate matrimonia violare: salva pietate parenti venenum temperare. Sic ergo et ipsi salva venia in ge-

in dieser seiner Beziehung zum rechtfertigenden Glauben ist nun die Gnade nothwendig: sie ist das Princip des sittlichen Lebens in Christo. Ihre Nothwendigkeit ergibt sich zunächst aus der oben nachgewiesenen Schwächung des Willens durch die Sünde, sowie durch die von der Sünde herrührende Schwäche des Fleisches. Freilich nimmt Tertullian auch eine in dem Fleische als solchem gelegene Schwäche oder Gebrechlichkeit an, indem er eine solche selbst Christus, der schlechthin sündelos war [1], beilegt [2]. Aber er redet auch von einer Schwachheit des Fleisches, die ihren Grund in der Concupiscenz hat, die eine Folge der Sünde ist; dem Willen gegenüber, der das Gute soll, ist diese Concupiscenz des Fleisches eine Macht, die es nicht zur Verwirklichung des gewollten Guten kommen läßt, eben deßhalb aber eine Schwäche [3]. In diesem tiefen Bewußtsein weist Tertullian auf die Gnade hin, durch deren Hilfe allein der Mensch das Gute ergreifen und leisten könne [4]. Es steht nicht im Widerspruch mit dieser Auffassung, und es ist die Gnade weder ignorirt noch geleugnet, wenn Tertullian an andern Stellen der Schwachheit des Fleisches gegenüber die Freiheit des Willens statt der Gnade in Anspruch nimmt und sittlichen Kampf verlangt; so wenn

---

hennam detrudentur: dum salvo metu peccant. Wer erinnert sich bei diesen Worten nicht an jene Stellen, in denen Luther auf so kräftige Weise die fides sola justificans und die Nullität der guten Werke, d. h. des Gesetzes, lehrt!

[1] De orat. 7. De praescr. 3. De anim. 41. Adv. Marcion. II, 9.

[2] De orat. 4: Dominus quoque cum sub instantiam passionis infirmitatem carnis demonstrare jam in sua carne voluisset, Pater, inquit, transfer poculum istud.

[3] Ad uxor. I, 4.

[4] De patient. 1.

er sagt: Wir dürfen uns mit dem Ausspruche des Herrn, daß das Fleisch schwach sei, nicht schmeicheln; denn er hat auch gesagt, der Geist sei willig, um damit zu zeigen, daß das Fleisch als der schwächere Theil dem Geiste als dem stärkeren diene und von ihm Kraft empfange [1]), so daß der Mensch also kann, wenn er nur will, und nur dann nicht kann, wenn er nicht will [2]). Denn es gelten diese Worte Jenen, welche die Schwachheit des Fleisches auf Kosten des freien Willens behaupten. Jede einzelne Handlung im Heilsleben beruht vielmehr ausdrücklich auf der durch das Princip der Gnade bewirkten sittlichen Umwandlung des bösen Willens in den guten. Gegen die Valentinianer, welche den sittlichen Gegensatz in der Menschheit als einen rein natürlichen begriffen und die Aufhebbarkeit desselben, damit aber die Wandelbarkeit der menschlichen Natur leugneten, und sich hiefür selbst auf die Schrift beriefen, die lehre, daß der gute Baum keine schlechten Früchte, noch der schlechte gute Früchte hervorbringe, daß Niemand von Dornen Feigen und Trauben von Disteln sammle, — bemerkt er: Wenn es sich so verhält, so kann Gott weder aus den Steinen Söhne Abrahams erwecken, noch vermag die Otternbrut Früchte der Buße zu bringen; auch irrte der Apostel, da er schrieb: Auch ihr waret einst Finsterniß, und wir waren einst von Natur Kinder des Zornes, und unter diesen waret auch ihr, aber ihr seid jetzt gereinigt. Doch die hl. Schrift widerspricht sich nie. Der schlechte Baum nämlich wird keine guten Früchte bringen, wenn er nicht veredelt (gepfropft) wird; und der gute wird schlechte bringen, wenn er nicht gepflegt wird; und die Steine

[1]) **Ad martyr. 4. Ad uxor. I, 3. 4.**
[2]) **De monogam. 14.**

werden Söhne Abrahams werden, wenn sie zum Glauben Abrahams gebildet werden; und die Otternbrut wird Früchte der Buße bringen, wenn sie das Gift der Bosheit ausgespieen hat. Das wird die Kraft der göttlichen Gnade sein, die mächtiger ist als die Natur [1]). Im Gegensatze zu den genannten Gnostikern faßt Tertullian sonach den Unterschied von Gut und Bös in der Menschheit als einen moralischen (varietas moralis). Hiemit ist aber die menschliche Natur nicht schon ursprünglich multiformis, sondern uniformis, d. h. an sich sittlich indifferent, so daß die moralische Differenz nur aus ihrer Umwandlungsfähigkeit zu begreifen ist [2]). Die menschliche Natur ist demnach böse nur dadurch, daß sie es geworden ist. Aber eben deßhalb kann sie wieder gut werden. Nur ist das die menschliche Natur umwandelnde Princip nicht sie, d. i. der freie Wille (allein), sondern die Gnade: letztere veredelt den schlechten Baum in den guten, pflegt den guten Baum, daß er es bleibt, erzeugt in dem Ungläubigen den Glauben, wandelt die Bosheit um in den Geist der Buße [3]).

Ganz derselben Vorstellung begegnen wir an einer andern Stelle. Tertullian hatte, wie gezeigt, gelehrt, daß durch die Sünde in der Seele das, was von Gott sei, zwar nicht getilgt, aber doch verdunkelt sei, und daß deßhalb wie in den Schlechtesten noch etwas Gutes, so auch in den Besten noch etwas Böses (non nihil pessimi) sei und bleibe, über das

---

[1]) De anima 21. Vgl. Adv. Hermogen. c. 12.

[2]) Uebrigens darf die Verschlimmerung der menschlichen Natur nach Tertullian nicht als der Uebergang aus dem Zustand der sittlichen Indifferenz begriffen werden.

[3]) Unbegreiflich ist es hiernach, wie Dupin, l. c. P. I. p. 270, schreiben konnte: Cyprianus primus (!) est, qui de peccato originali et gratiae Christi necessitate clare locutus sit.

die Seele aus sich nicht hinauskomme, das sie nicht zu überwinden vermöge. Dies geschehe vielmehr nur durch die Gnade, und zwar im Sacramente der Wiedergeburt. Erst dann, sagt er, wenn die durch die zweite Geburt aus dem Wasser und der Kraft von Oben (ex aqua et superna virtute) wiederhergestellte Seele zum Glauben gelangt und ihr das Kleid der früheren Sündhaftigkeit abgenommen ist, schaut sie sich in ihrem ganzen Lichte. Sie wird auch aufgenommen vom hl. Geiste, sowie in der vorhergehenden (natürlichen) Geburt von dem profanen Geiste. Es folgt sodann der mit dem (heiligen) Geiste sich vermählenden Seele das Fleisch ut dotale mancipium, und ist nicht mehr Diener der Seele, sondern des Geistes [1]). Das wahre Gebet kömmt nur aus einer durch den hl. Geist geweihten Seele [2]).

Tertullian redet von der Gnade aber nicht blos als einem den Menschen moralisch umwandelnden, ihn heiligenden Principe, sie ist ihm auch ein adjutorium divinum ad singulos actus. Die Bitte im Gebete des Herrn: dein Wille geschehe u. s. w., erklärt er also: der Wille Gottes ist, daß wir nach seiner Lehre leben. Wir bitten also, daß er uns die Substanz und Kraft seines Willens gebe (substantiam et facultatem voluntatis suae subministret nobis), damit wir in den Besitz des Heiles gelangen, sowohl im Himmel als auf Erden, weil der Inhalt (summa) seines Willens das Heil derer ist, welche er zur Kindschaft angenommen. Sodann aber ist auch dies der Wille Gottes, den der Herr durch sein Lehren, Wirken und Dulden vollzogen hat. Denn so hat er selbst verkündet, daß er nicht seinen, sondern des Vaters Willen

---

[1]) De anim. 41.
[2]) Apologet. 30.

thue. Ohne Zweifel war, was er that, der Wille des Vaters, wozu als unserm Vorbilde wir aufgefordert werden, daß auch wir lehren, wirken und dulden bis zum Tode. Damit wir dies nun erfüllen können, bedarf es des Willens Gottes [1]), d. i. der Gnade. In der vorletzten Bitte flehen wir um Abwendung von aller Sünde: laß uns nicht in Versuchung fallen, nämlich dessen, der versucht [2]). Der hl. Geist gibt den Muth des Martyriums [3]).

---

1) De orat. c. 4.
2) Ibid. c. 8.
3) Ad Martyr. c. 1. — Die von Hagenbach (Dogmengesch. 4. A. S. 155) citirten Stellen gehören alle, mit Ausnahme von de patient. 1, nicht hierher. Wenn Tertullian advers. Hermogen. c. 5 sagt, wir werden Götter sein ex gratia Dei, so versteht er unter Gnade unser Geschaffensein durch Gott im Gegensatze zu diesem, der Alles, was er ist, aus und durch sich selbst und daher von Natur ist. Diese Erklärung ergibt sich aus der Stelle wie von selbst. Dieselbe lautet: Veritas sic unum Deum exigit defendendo, ut solius sit quidquid ipsius est. Ita enim ipsius erit, si fuerit solius; et ex hoc alius Deus non possit admitti, dum nemini licet habere de Deo aliquid. Ergo, inquis, nec nos habemus Dei aliquid? Immo habemus, et habebimus, sed ab ipso, non a nobis. Nam et Dei erimus, si meruerimus illi esse de quibus praedicavit: Ergo dixi, vos Dei estis; et: Stetit Deus in ecclesia Deorum: sed ex gratia ipsius, non ex nostra proprietate: quia ipse est solus qui Deos faciat. — In der Stelle ad uxor. 1, 8 ist unter Gnade (liberalitas) die charismatische verstanden. Licet in illis (sc. virginibus), heißt es daselbst, integritas solida, et tota sanctitas de proximo visura sit faciem Dei, tamen vidua habet aliquid operosius: quia facile est non appetere quod nescias, et aversari quod desideraveris numquam. Gloriosior continentia quae jus suum sentit: quae quid viderit, novit. Poterit virgo felicior haberi, at vidua laboriosior; illa quod bonum semper habuit, ista quod bonum sibi invenit. In illa gratia, in ista virtus coronatur. Quaedam enim sunt divinae liberalitatis, quae-

An den Nachweis, daß Tertullian ebenso entschieden die Gnade als Factor im subjectiven Heilsprocesse wie die Freiheit des Willens lehrt, schließt sich die Frage, in welches Verhältniß er beide zu einander setzt. Nach Tertullian geschieht der Vollzug der Rechtfertigung auf ordentliche Weise im Sacrament der Taufe: in ihm ertheilt Gott die Nachlassung der Sünden und Heiligung. Als subjective, d. h. vom Subjecte zu erfüllende Forderung bezeichnet er nachdrücklich die Buße (poenitentia), welche, wenn der Empfang des Taufsacramentes ein wirksamer sein soll, nothwendig demselben vorausgehen muß. Durch die Buße, sagt er, bereitet der Mensch dem über ihn kommenden hl. Geiste eine reine Herzenswohnung, so daß er sich bereitwillig in dieselbe mit seinen himmlischen Gütern begibt [1]. Durch sie bereitet er sich für den würdigen Empfang der Taufgnade vor; sie ist

---

dam nostrae operationis. Quae a Domino indulgentur, sua gratia gubernantur: quae ab homine captantur, studio perpetrantur. Stude igitur ad virtutem continentiae etc. Verstände Tertullian hier unter Gnade die Gnade im Heilsprocesse, so lehrte er ja, daß ein Theil der Sittlichkeit des Menschen Werk der Gnade allein, der andere nur Werk des freien Willens wäre, wogegen nach den mitgetheilten Stellen alle Sittlichkeit Werk des freien Willens und der Gnade ist. Nur im Unterschiede von der charismatischen Virginität ist z. B. die Virginität als Tugend und die Wittwenschaft nach einmaliger Ehe Werk des Willens, aber nicht des Willens allein, sondern, was in diesem Gegensatze seinen Ausdruck nicht finden kann, auch der Gnade im moralischen Sinne. — Wie mit dieser Stelle, so verhält es sich auch mit de virginib. veland. c. 10: Virginitas gratia constat, continentia vero virtute. Non concupiscendi, cui concupiscendo inoleveris, grande certamen est. Cujus autem concupiscendi ignoraveris fructum, facile non concupisces, adversarium non habens, concupiscentiam fructus.

[1]) De poenitent. 2.

so zu sagen die Vortaufe [1]). Die Buße ist daher der Preis für die Gnade, die Gnade aber die Belohnung für die Buße. Durch sie verdient (meretur) der Mensch die Rechtfertigungs- oder Taufgnade [2]). In diesen Stellen faßt Tertullian die Buße als Sache des freien Willens auf; daher scheint es seine Ansicht zu sein, daß im Heilsprocesse der freie Wille der Gnade vorausgehe. Ehe man aber diese semipelagianische Bestimmung als seine dogmatische Ueberzeugung feststellen will, muß man doch fragen, was er mit obiger Bestimmung wollte, und warum er in der Aneignung des Heils gerade die sittliche Seite hervorhob. Vor Allem will Tertullian damit keineswegs die Gnade in ein Abhängigkeitsverhältniß zum freien Willen setzen, als ob durch die der Gnade vorausgehende Thätigkeit desselben Gott bestimmt würde, sie zu ertheilen: in diesem Sinne verdient der Wille die Gnade nicht. Ausdrücklich lehrt er den absoluten, unbedingt freien Charakter der Gnade. Die Bitte von der Heiligung des göttlichen Namens im Vaterunser erklärend, fragt er: Wann wäre der Name Gottes nicht heilig und geheiligt durch sich selbst, da er Alle aus sich selbst heiligt (ex semetipso sanctificet)? [3]). Ebenso heiligt der Geist im Momente des Taufactes das Wasser aus sich selbst und nimmt das Wasser die Kraft der Heiligung in sich auf [4]). Ja er behauptet die Unbedingtheit der Gnade gerade da, wo er verlangt, daß man sie durch Buße verdiene. Einige, berichtet er, sind der Meinung, als ob Gott auch Unwürdigen

---

[1]) De baptism. 10.

[2]) De poenit. 6.

[3]) De orat. 3.

[4]) De bapt. 4: Supervenit enim statim Spiritus de coelis, et aquis superest, sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt.

geben müsse, was er verheißen, und machen aus seiner freien Gnade eine Dienstbarkeit. Sie präsumiren die Gnade geradezu und verlangen sie als eine Schuldigkeit (ut debitum) von Gott [1]. Solch' ein unsittliches, hochmüthiges Gebahren kann nur auf einer irrigen Ansicht über die Wirksamkeit des Taufsacramentes beruhen, als ob sie nämlich eine naturnothwendige wäre. Wenn wir, folgert Tertullian ganz richtig, nicht schon vor, sondern erst von der Taufe an und durch sie aufhören zu sündigen, so ziehen wir mit Nothwendigkeit und nicht freiwillig das Kleid der Unschuld an [2]. Hiemit tritt der Gedanke klar hervor, den er in den beigebrachten Stellen zur Geltung bringen will: er begreift den Heilsproceß als einen im Innern des Menschen sich vollziehenden moralischen Vorgang und macht die Einigung der beiden in ihm wirkenden Factoren, der Gnade und Freiheit, von der entsprechenden Verwandtschaft der letzteren für erstere abhängig. Da die Gnade, will Tertullian sagen, ihrer innern Beschaffenheit nach etwas Moralisches ist, so kann ihre Ertheilung in der Taufe an den Menschen auch nur an dessen Empfänglichkeit für sie durch ethische Verwandtschaft gebunden sein: es muß also der Entsündigung und Heiligung durch die Taufe eine sittliche Vorbereitung (praeparatio) vorangehen. Dies geschieht durch die Buße, in welcher der Mensch subjectiv in seinem Innern sich von seiner sündigen Befleckung reinigt, läutert, die Sünde aus sich hinauswirft [3]. Hiemit ist aber auch schon erklärt, warum Tertullian die Vorbereitung auf die Taufgnade als sittliche That des Willens auffaßt. Was anders konnte er

---

[1]) De poenit. 6.
[2]) Ibid.
[3]) De poenit. 2.

obigem Irrthume gegenüber sagen, als daß wir nicht deßhalb in der Taufe abgewaschen werden, damit wir aufhören, zu sündigen, sondern weil wir schon aufgehört haben, weil wir im Herzen durch die Vortaufe der Buße schon abgewaschen sind; d. h. daß nur derjenige der Gnade der Sündenvergebung und Heiligung theilhaftig werden könne, der sich dafür würdig, d. i. durch die Buße dafür empfänglich gemacht habe, daß man mit Einem Worte sich um die Taufgnade bemühen müsse (elaborandum est)? Nur das sittliche Moment im Beginne des Heilsprocesses konnte hervorgehoben werden. Aber eben deßhalb ist es auch nicht allein mit Ausschluß der Gnade geltend gemacht und kann man nicht geradezu sagen, nach Tertullian sei es der Wille, der im Heilsproceß den Anfang mache. Daß er aber die Buße ebenso auch Werk der Gnade sein läßt, geht aus der schon oben aus der Schrift de anima mitgetheilten Stelle hervor, wornach die Otternbrut nur durch die Kraft der Gnade das Gift der Bosheit ausspeit und Früchte der Buße bringt. Werk der Freiheit und der Gnade ist also die Buße. Aber nicht blos dies. Wenn die Gnade das die sittliche Umwandlung des bösen Willens bewirkende Princip ist, so wird sie gerade hiemit als der den Heilsproceß einleitende und beginnende Factor bezeichnet. Mit der wünschenswerthesten Klarheit spricht sich Tertullian am Schlusse der bezeichneten Stelle hierüber aus: Dies wird die Wirkung der göttlichen Gnade sein, welche mächtiger als die Natur (der freie Wille) ist und welcher das Vermögen der freien Selbstbestimmung in uns, welches αὐτεξούσιον heißt, unterworfen ist. Da nun dasselbe selbst natürlich und veränderlich ist, so wird, wohin es sich wendet, auch die Natur mitverändert [1]). So kräftig

---

[1]) De anim. c. 21 (Fortsetzung der oben S. 420 Anm. 1 abge-

ist in dieser Stelle die Absolutheit der Gnade gegenüber dem freien Willen gelehrt, daß man behauptete, in ihr könnte man den Begriff der gratia irresistibilis ausgesprochen finden, wenn es die anderwärts bei Tertullian sich vorfindenden Stellen zuließen [1]). Wozu aber noch weiter kömmt, daß er die Gnade ausdrücklich als zureichende bezeichnet [2]). Diese Absolutheit der Gnade in ihrer Wirksamkeit auf den Willen ist auch in der schon oben S. 418 theilweise mitgetheilten Stelle gelehrt, welche lautet: Es gibt manches Gute wie auch Böse von so unerträglicher Größe, daß zur Ergreifung und Leistung desselben allein die Gnade der göttlichen Eingebung befähigt [3]). Ganz ähnlich sagt Minucius Felix, daß den

---

brochenen Stelle): Haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem, quod αὐτεξούσιον dicitur; quae cum sit et ipsa naturalis atque mutabilis, quoquò vertitur, natura convertitur.

[1]) Neander, Antignostikus u. s. w. 2. A. S. 367 ff. Desselben Dogmengeschichte, Bd. I. S. 195. 196.

[2]) De pudicit. 13: legimus Apostolo angelum datum Satanae. Postremo cum deprecatur Dominum Paulus, qui audit? Satis habe gratiam meam; virtus enim in infirmitate perficitur.

[3]) De patientia c. 1: Atque utinam erubescere istud remedium ferat, uti pudor non exhibendi quod aliis suggestum imus, exhibendi fiat magisterium, nisi quod bonorum quorundam, sicuti et malorum, intolerabilis magnitudo est: ut ad capienda et praestanda ea, sola gratia divinae inspirationis operetur. Auf die charismatische Gnade allein vermögen wir die Stelle nicht zu beziehen, da in ihr die Nothwendigkeit der Gnade auf das Bewußtsein seiner sittlichen Schwäche gegründet ist (in meae imbecillitatis contemplatione digero); und gleich im Beginne der Schrift sagt Tertullian von sich: cui (sc. patientiae) praestandae idoneus omnino non sum, ut homo nullius boni. Vgl. übrigens zu dieser Stelle Neander, Antignostikus, S. 137. 138. Dogmengesch. I. Bd. S. 196. Hesselberg, a. a. O. S. 66.

Martyrern die ergebene Ertragung des Schmerzes inspirirt sei und daß keiner ohne Gott die Qualen zu ertragen vermöge [1]).

Was die Prädestination betrifft, so kömmt dieselbe bei Tertullian wenig oder gar nicht zur Verhandlung. Er hält sich einfach an den biblischen Satz, daß nicht Alle selig werden, sondern im Verhältniß zu denen, die in's Verderben gehen, nur Wenige [2]). Ja er scheint eine ewige Zubereitung der Seligkeit und Unseligkeit geradezu zu verwerfen und eine Bestimmung zu beidem erst nach zeitlich abgelaufener sittlicher Entwicklung anzunehmen, wenn er sagt, daß Gott die noch nicht schuldig Gewordenen nicht zum Voraus verdamme, also nicht verdamme wegen erst zukünftiger Sünden, noch so belohne, sondern daß sein Gericht sich auf die Handlungen der Gegenwart beziehe [3]). Indessen ist hiemit blos der ewige Rathschluß Gottes in Betreff der Menschheit im prädestinatianischen Sinne des gnostischen Dualismus bekämpft, nach welchem die Menschheit rücksichtlich ihres einstigen Looses lediglich nur dem ewigen, den Handlungen vorangehenden absoluten Decrete Gottes unterworfen ist, und also die Handlungen nur nothwendige Folgen des Decretes sind, während doch,

---

[1]) Cp. 37: Pueri et mulierculae nostrae cruces et tormenta, feras et omnes suppliciorum terriculos inspirata patientia doloris illudunt. Nec intelligitis, o miseri, neminem esse, qui aut sine ratione velit poenam subire, aut tormenta sine Deo possit sustinere.

[2]) Advers. Marcion. I, 24.

[3]) Ibid. II, 23: Quid faceret creator, ne a Marcionitis reprehenderetur? Bene adhuc agentes praedamnaret jam propter futura delicta? Sed Dei boni non erat nondum merentes praedamnare. Proinde peccantes nunc non recusaret propter pristina benefacta.

da der Mensch frei ist, dessen Handlungen der göttlichen Entscheidung vorausgehen. Daß aber damit von Tertullian die Vergeltung als ewiger Act nicht geleugnet, sondern nur gelehrt ist, die richterliche Entscheidung Gottes über die Menschen müsse sich auf deren Handlungen gründen, geht daraus hervor, daß er die Präscienz Gottes lehrt. Uebrigens macht Tertullian keinen Gebrauch von diesem letzteren Begriffe an unserer Stelle [1]). Aber selbst auch für diesen Fall dürfte die Präscienz der menschlichen Handlungen nicht als Ursache der göttlichen Prädestination, sondern wegen des [illegible] Gegensatzes und im Zusammenhang mit der [illegible] Tertullians über die [illegible] als [illegible] [illegible]

[illegible]

§ 28.

Cyprian.

Cyprian gibt das Verhältniß, in welchem er zu Tertullian steht, selbst an, indem er diesen seinen geistigen Lehrer und Meister nennt [1]). Dies gilt namentlich von seiner an-

haec suppetunt, ni festinet oratio. Injustos ipsos, magis nec laboro, jam docui: quamquam etsi justos darem, culpam tamen vel innocentiam fato tribui sententiis plurimorum, et haec vestra consensio est: nam quidquid agimus, ut alii fato, ita vos Deo dicitis: sic sectae vestrae non spontaneos cupere, sed electos. Igitur iniquum judicem fingitis, qui sortem in hominibus puniat, non voluntatem. Dem Cäcilius, der das Princip des persönlichen Gottes in seinem Verhältniß zum sittlichen Leben der Menschheit nicht von dem blinden Princip des Fatums zu unterscheiden vermag, — so tief wurzelte dieser Irrthum in dem heidnisch religiösen Bewußtsein, — erwiedert Octavius cap. 36: Nec de fato quisquam aut solatium captet aut excuset; eventum sit sortis Fortunae, mens tamen libera est: et ideo actus hominis, non dignitas judicatur. Quid enim aliud est fatum, quam quod de unoquoque nostrum Deus fatus est? qui, cum possit praescire materiam, pro meritis et qualitatibus singulorum etiam fata determinat. Ita in nobis non genitura plectitur, sed ingenii natura punitur. Vgl. c. 37: omnes pari sorte nascimur, sola virtute distinguimur.

[1]) Hieronym. de viris illustrib. c. 53. p. 890 (t. II. Opp. ed. Vall.): Vidi ego quemdam Paulum Concordiae, quod oppidum Italiae est, senem, qui se beati Cypriani jam grandis aetatis, notarium, cum ipse admodum esset adolescens, Romae vidisse diceret, referreque sibi solitum numquam Cyprianum absque Tertulliani lectione unum diem praeterisse, ac sibi crebro dicere: Da magistrum: Tertullianum videlicet significans. — Ep. 84 ad Pammach. et Ocean. n. 3. p. 523 (t. I.): beatus Cyprianus Tertulliano magistro utitur, ut ejus scripta probant. Vgl. auch Rettberg, Thascius Cäcilius Cyprian, B. v. Carthago u. s. w. Gött. 1831. S. 35. 36.

thropologischen und soteriologischen Anschauung, worin er nur den Grundsätzen Tertullians huldigt.

Während Tertullian mehr schlußweise zur Annahme des Verhältnisses der Gnade zur Natur des Menschen als eines ursprünglichen berechtigt, spricht Cyprian diesen Gedanken geradezu aus. Mit der heiligenden Gnade hatte Gott schon Adam ausgerüstet. In der Bestreitung der Giltigkeit der Ketzertaufe sagt er unter Anderm: Ferner wird Keiner durch Handauflegung geboren, wann er den hl. Geist empfängt, sondern (dies geschieht) in der Taufe der Kirche, damit der schon Geborene den hl. Geist empfange, sowie es auch an dem ersten Menschen Adam geschah. Zuerst nämlich bildete ihn Gott, und dann erst blies er in sein Angesicht den Hauch des Lebens. Denn es kann der Geist nicht empfangen werden, wenn nicht derjenige zuerst ist, der ihn empfangen soll [1]. Durch diese Gnadenweihe war der Mensch, der nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen worden, diesem ähnlich. Mit Bezug auf Matth. 5, 48 sagt er: „Nach den Worten des Herrn werden wir vollkommene Söhne Gottes und werden nach seiner Lehre die durch himmlische Geburt Wiederhergestellten vollendet, wenn die Geduld Gottes des Vaters in uns bleibt, wenn die göttliche Aehnlichkeit, welche Adam durch die Sünde verloren hatte, in unsern Handlungen sich offenbart und aus ihnen hervorleuchtet [2]. Durch die Sünde ist die Gnade und damit die Aehnlichkeit verloren gegangen. Der Teufel ertrug mit Ungeduld den nach dem Bilde Gottes erschaffenen Menschen. Dadurch fiel er zuerst; Adam dagegen, ungeduldig über das himmlische Gebot der tödtlichen Speise, zog sich den Tod

---

[1] Ep. 74. p. 335. Edit. Maurin. 2. Venet. 1768.
[2] De bono patient. p. 582.

zu und bewahrte nicht mit Geduld die von Gott empfangene Gnade [1]). Durch diesen Verlust wurde Adams Natur verwundet: es schwand die Kraft des Körpers und die damit gegebene Unsterblichkeit, und an ihre Stelle trat Schwäche und der Tod [2]). Dieses Verderbniß ging sodann aber auch auf Adams Nachkommen über. Jeder ist als Kind Adams der Gnade entblößt und entstellt [3]) und hat sich von ihm den Tod zugezogen. Wenn selbst den schwersten Sündern, sagt er die Kindertaufe vertheidigend, und denen, die vorher viel gegen Gott sündigten, Verzeihung der Sünden ertheilt wird, nachdem sie gläubig geworden sind, und von der Taufe und Gnade Niemand zurückgehalten wird, um wie viel mehr darf ein unmündiges Kind (infans) nicht davon zurückgehalten werden, welches, so eben erst geboren, nichts gesündigt hat, außer daß es nach Adam fleischlich geboren ist und deßhalb sich die Ansteckung des alten Todes durch die erste Geburt zugezogen hat, welches gerade deßhalb zum Empfang des Nachlasses der Sünden leichter hinzutritt, weil ihm nicht eigene (d. i. nicht persönliche), sondern fremde (d. i. von Adam herrührende) nachgelassen werden [4]). Hiemit lehrt Cyprian die Erbsünde.

---

[1]) Ibid. p. 590.

[2]) Ibid. p. 598. De opere et eleemosyn. p. 560. 561.

[3]) Ibid. p. 568: Eme tibi altam vestem, ut qui secundum Adam nudus fueras, et horrebas ante deformis, indumento Christi candido vestiaris.

[4]) Ep. 59 ad Fidum p. 233: — quanto magis prohiberi non debet infans, qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit, qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit, quod illi remittuntur non propria sed aliena peccata. Es ist dies nicht blos ein Ausspruch Cyprians, sondern eines aus mehr als 60 Bischöfen bestehenden Concils, welches auf Grund

Die Folge derselben ist die Schwächung der menschlichen Natur und der Conflict des Fleisches mit dem Geiste. Da durch die erste Uebertretung des Gebotes die Kraft des Körpers mit der Unsterblichkeit verloren ging, und mit dem Tode die Schwäche kam, und die Kraft desselben nur wieder erlangt wird, wenn auch die Unsterblichkeit wieder erlangt ist, so müssen wir in dieser körperlichen Gebrechlichkeit und Schwäche stets kämpfen und ringen [1]. So groß aber auch dies Verderbniß nach Cyprian ist, so sind dem Menschen doch seine ebenbildlichen Kräfte verblieben. Was die sittliche Kraft des freien Willens betrifft, so heißt es bei ihm: Mit der Frage an die Apostel: Wollt auch ihr mich verlassen (Joh. 6, 67)? habe der Herr nur das Gesetz beobachtet, wornach der seiner Freiheit überlassene und auf seinen eigenen Willen gestellte Mensch selber sich entweder den Tod oder das Heil wählt [2]. Aus dem dem Menschen gebliebenen freien Willen erklärt er die Entstehung der Häresien. Daher sind Häresien häufig entstanden und entstehen noch, indem der verkehrte Sinn keinen Frieden hat, indem die uneinige Untreue die Einheit nicht bewahrt. Dies läßt aber Gott zu und duldet es, weil der eigenen Freiheit die Wahl bleibt, damit, indem die Entscheidung für oder gegen die Wahrheit (discrimen veritatis) eine Prüfung unserer Herzen und unseres Sinnes ist, der Erprobten unversehrte

---

desselben die Zulässigkeit der Kindertaufe declarirte. Et idcirco, fährt Cyprian fort, haec fuit in concilio nostra sententia, a baptismo atque a gratia Dei, qui omnibus misericors et benignus et pius est, neminem per nos debere prohiberi.

[1] De bono patientiae p. 589.

[2] Ep. 55. p. 197: — servans legem qua homo libertati suae relictus et in arbitrio proprio constitutus, sibimet ipse vel mortem appetit vel salutem.

Treue in hellem Lichte sich offenbare [1]). Und ebenso verlegt er, gestützt auf die Schriftstellen 5 Mos. 30, 15; Jes. 1, 19. 20; Luc. 17, 21., den Glauben wie den Unglauben in den freien Willen des Menschen [2]). Der Herr legt nicht das Joch der Nothwendigkeit auf, da ja die freie Wahl des Willens bleibt [3]).

Mit derselben Entschiedenheit, mit welcher Cyprian dem Menschen auch nach dem Falle noch den freien Willen zuschreibt, lehrt er aber anderseits auch die Nothwendigkeit der Gnade für denselben zum Zwecke der sittlichen Wiedergeburt. Es läßt sich bei ihm die Annahme dieses supranaturalen Factors in dem Rechtfertigungsprocesse des gefallenen Menschen um so mehr von vorneherein schon erwarten, als er ja die Gnade Adam zuschrieb und dieselbe also in ein ursprüngliches Verhältniß zur menschlichen Natur setzte. Denn wenn die unversehrte, pure Natur nicht aus sich, sondern nur durch Gnade zur Gemeinschaft mit Gott sich zu erheben vermag, um wie viel weniger vermag es die gefallene, sündige Natur, und um wie viel mehr bedarf sie nicht der Gnade? Keiner, sagt Cyprian, kann zum Vater gelangen, außer durch seinen Sohn Jesus Christus [4]). Dies versteht er aber nicht etwa blos von seiner Lehre, sondern von der durch seinen Versöhnungstod verdienten entsündigenden und heiligenden Gnade, wie aus folgender Stelle erhellt: Als ich noch in Finsterniß und blinder Nacht mich befand und auf dem Meere der stür-

---

[1]) De unitat. eccl. p. 470.

[2]) Testimonior. lib. III, 52: Credendi vel non credendi libertatem in arbitrio positam.

[3]) De habitu virgin. p. 428: nec jugum necessitatis imponit (Dominus), quando maneat voluntatis arbitrium liberum.

[4]) Testimon. III, 24.

mischen Welt schwankend und voll Zweifel umhertrieb, in Unwissenheit über mein Leben, der Wahrheit und dem Lichte fremd, da hielt ich nach meinem damaligen sittlichen Leben für durchaus schwierig und mühsam, was mir zum Heile die göttliche Huld versprach, nämlich daß man wieder neu geboren werden und daß man, durch das Bad des Heilswassers zu einem neuen Leben beseelt, was man früher gewesen, ablegen und den Menschen, wiewohl der Leib in seiner Beschaffenheit bleibt, nach Seele und Geist umwandeln könne. Wie ist, sagte ich, eine so große Umwandlung möglich, daß plötzlich und schnell abgelegt wird, was entweder angeboren durch die Unthätigkeit der Materie verhärtet, oder angenommen mit dem Alter selbst in uns hineingewachsen ist? Solches hat tiefe Wurzel geschlagen. Wann lernt derjenige Sparsamkeit, welcher an üppige Mahlzeiten und reichlich besetzte Tafeln gewöhnt ist? und wann läßt sich der, welcher in kostbarem Kleide erscheint und in Gold und Purpur glänzt, zu einer bürgerlichen und einfachen Kleidung herbei? Wer an Macht und Ehrenstellen seine Freude hat, kann nicht als unbeachteter Privatmann leben. Wer von einer Schaar Clienten umgeben und von der zahlreichen Begleitung eines diensteifrigen Schwarmes geehrt ist, sieht es als Strafe an, wenn er allein ist. Durch anhaltende Lockungen muß, wie es auch zu geschehen pflegt, das Weingelage einladen, der Hochmuth aufblähen, der Zorn aufbrausen, die Raubgier beunruhigen, die Grausamkeit aufstacheln, der Ehrgeiz kitzeln, die Lust sich überstürzen. So dachte ich häufig bei mir. Denn da ich selbst in eine Unzahl Verirrungen aus meinem früheren Leben verstrickt lag, von denen ich nicht frei werden zu können glaubte, so war ich den mir nachhängenden Lastern ergeben und, am Bessern verzweifelnd, gab ich mich denselben hin, als ob sie mein Eigenthum

wären und bei mir ihre Heimath hätten. Aber nachdem durch die Hilfe des die Wiedergeburt bewirkenden Bades die Befleckung des früheren Lebens abgewaschen war, und in das entsündigte Gemüth das heitere und reine Licht von oben sich gesenkt, und durch den vom Himmel empfangenen Geist die zweite Geburt mich zu einem neuen Menschen umgeschaffen hatte, da kräftigte sich in wundersamer Weise das Schwankende, that sich mir das Verschlossene auf, ward das Dunkle hell, kam die Kraft zu dem, was schwer schien, konnte ausgeführt werden, was für unmöglich galt, so daß man sehen konnte, es sei irdisch gewesen, was früher fleischlich geboren im Dienste der Sünde lebte, und es habe angefangen, Gott zu gehören, was jetzt der hl. Geist belebte [1]).

Lehrt Cyprian in dieser Stelle die Gnade als das den sündigen Menschen umwandelnde, ihn heiligende Princip, so bezeichnet er an einer andern, wenn auch nicht so rhetorisch, doch klar, die Nothwendigkeit der Gnade als eines helfenden, unterstützenden Princips. Wir beten: Es geschehe dein Wille, wie im Himmel, so auch auf Erden, nicht damit Gott thue, was er will, sondern damit wir thun können, was Gott will. Denn wer widersteht Gott, daß er nicht thut, was er will? sondern weil uns vom Teufel Widerstand geleistet wird, daß unser Denken und Thun nicht in Allem Gott gehorcht, bitten und flehen wir, daß in uns der Wille Gottes geschehen möge, zu dessen Vollbringung wir des Willens Gottes, d. h. seiner Hilfe und seines Schutzes, bedürfen, weil Niemand durch seine Kräfte stark ist, sondern nur durch Gottes Gnade und Barmherzigkeit geschützt ist.... Daß aber

---

[1]) Ep. 1 ad Donat. p. 7. 8.

der Wille Gottes im Himmel und auf Erden geschehe, bitten wir deßhalb, weil Beides zur Vollendung unseres Wohlergehens und Heiles gehört. Denn da wir den Leib von der Erde, den Geist vom Himmel haben, sind wir selbst Himmel und Erde und bitten so, daß in beiden, d. i. sowohl im Körper als Geist, der Wille Gottes geschehe. Es besteht nämlich zwischen Fleisch und Geist ein Kampf, und zwischen den gegenseitig zwieträchtigen ein täglicher Kampf, so daß wir selbst das, was wir wollen, nicht thun, indem der Geist Himmlisches und Göttliches sucht, das Fleisch aber nach Irdischem und Zeitlichem gelüstet. Und deßhalb bitten wir inständig, daß zwischen diesen Beiden durch die Hilfe und den Beistand Gottes Einigkeit entstehe, damit, indem sowohl im Geiste als im Fleische der Wille Gottes vollzogen wird, die Seele, welche durch ihn wiedergeboren worden ist, bewahrt werde [1]). Hiemit hat Cyprian zugleich den Grund angegeben, warum der Mensch der helfenden Gnade bedarf. Daß er aber den Widerspruch zwischen Geist und Fleisch nicht als einen ursprünglichen und natürlichen, vielmehr erst durch die Sünde entstandenen hält, ergibt sich aus den oben beigebrachten Stellen. An einem andern Orte versichert er die Martyrer und Bekenner des göttlichen Beistandes durch den Hinweis auf das innige Verhältniß Gottes zum Menschen. Wenn der Kampf euch ruft, wenn der Tag eueres Kampfes kömmt, so streitet tapfer; denn wisset, daß ihr unter den Augen des allgegenwärtigen Herrn kämpfet und durch das Bekenntniß seines Namens zu seiner Glorie gelanget, welcher nicht so ist, daß er seinen Dienern blos zuschaute, sondern er selbst streitet in uns, er selbst geht in Kampf, er selbst krönt in unserm Streite ebenso als er

---

[1]) De orat. dominic. p. 491. 492.

gekrönt wird [1]). Und wenn sie euch ausliefern, so seid nicht bekümmert, wie und was ihr reden werdet; denn es wird euch in jener Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt. Denn nicht ihr seid es, die reden, sondern der Geist eueres Vaters ist es, der in euch redet. Matth. 10, 19. 20. [2])

Was nun die Gnade näher betrifft, so bezeichnet sie Cyprian ausdrücklich als ein freies Geschenk Gottes. Der Mensch, sagt er, bedarf nicht der Geschenke noch der Bewerbung noch der Gewalt, um die höchste Würde oder Macht mit ungeheurer Anstrengung zu erwerben, sondern sie ist ein gnädiges Geschenk von Gott und leicht zu erwerben. Wie von selbst die Sonne strahlt, der Tag leuchtet, die Quelle sprudelt, der Regen träufelt, so senkt sich der himmlische Geist herab. Nachdem die Seele durch Betrachtung des Himmels ihren Schöpfer kennen gelernt hat, beginnt sie, höher als die Sonne und erhabener als diese ganze irdische Macht, das zu sein, was sie zu sein glaubt [3]). Wie man hieraus schon ersieht, ist ihm die Gnade ein gnädiges, freies Geschenk Gottes dadurch, daß sie für alle Menschen ist. Die Freiheit und Gratuität der Gnade liegt in ihrer Universalität. Die Huld und himmlische Gnade (der Taufe) wird Allen ohne Unterschied des Geschlechtes, der Jahre, ohne Ansehen der Person gleichmäßig vertheilt und über das ganze Volk Gottes das Geschenk der geistigen Gnade ausgegossen [4]). Diese Bestimmung Cyprians über die Gnade fällt demnach zusammen mit jener des Paulus über das Heil gegenüber der jüdischen Ansicht [5]).

---

[1]) Ep. 7. p. 50.
[2]) Ep. 54. p. 190; ep. 55. p. 217.
[3]) Ep. 1 ad Donat. p. 25.
[4]) Ep. 76. p. 371.
[5]) Man s. S. 42 ff.

Wenn nun aber die Gnade eine frei mitgetheilte ist dadurch, daß sie allgemein, d. h. für Alle, ist, so kann, da sie in Wirklichkeit nicht in Allen ist, ihre factische Ertheilung durch Gott nur bedingt sein durch die Empfänglichkeit des Subjectes oder Empfängers. Diese besteht nach Cyprian im Glauben an Christus. Dem Gläubigen, sagt er, wird die Heilsgnade von der göttlichen Huld zu Theil [1]). Die Gnade empfängt derjenige sogleich, der wahrhaft glaubt, wofür er sich auf Apg. 8, 36. 37 beruft [2]). Hiemit ist aber auch das Maaß der ertheilten Gnade von der Intensivität des Glaubens bedingt; es liegt dies nach Cyprian in dem Wesen der Gnade selbst, die nicht beschränkt und begränzt ist. Bei der Erlangung der himmlischen Gabe, schreibt er an Donatus, findet nicht, wie dies Sitte ist bei irdischen Geschenken, irgend ein Maaß oder eine Beschränkung statt. Der reichlich hervorfließende Geist wird von keinen Gränzen beengt, noch durch beengende Schranken innerhalb eines bestimmten zugemessenen Raumes eingeschränkt. Beständig strömt er, reichlich quillt er. Nur unser Herz dürste darnach und erschließe sich ihm. Wie viel wir an empfänglichem Glauben (fidei capacis) dorthin mitbringen, so viel schöpfen wir an strömender Gnade [3]). Unter Berufung auf Genes. 15, 6; Jes. 7, 9; Matth. 14, 31. 17, 19; Marc. 11, 24. 9, 24; Habak. 2, 4 sagt er anderswo, daß der Glaube zu Allem nütze, und daß wir so viel vermögen, als wir glauben [4]).

Aber nicht blos der Empfang, sondern eben deßhalb auch

---

[1]) Ad Demetrian. p. 526.
[2]) Testimonior. l. III, 43.
[3]) Ep. 1. p. 10.
[4]) Testimon. III, 42.

der Bestand der Gnade, das Verharren in ihr ist von dem sittlichen Verhalten des Menschen bedingt. Sorglosigkeit bedroht ihren Besitz. Durch die Gnade haben wir Leben und Kraft, nur — fügt er bei — sei die Furcht die Beschützerin der Unschuld, damit der Herr, dessen Gnade sich in unser Herz gesenkt hat, in der Wohnung der erfreuten Seele durch gebührenden Gehorsam festgehalten werde, damit nicht die angenommene Sicherheit Sorglosigkeit erzeuge und der alte Feind von Neuem heranschleiche [1]).

Nach Cyprian wird der Mensch durch die Gnade stark und tapfer für den sittlichen Kampf; aber, setzt er hinzu, er soll noch tapferer werden. So groß auch die Macht und Kraft der Seele ist, die sie von der Gnade hat, so genügt es doch nicht, daß Einer, der entsündigt und rein ist, von keiner Makel des angreifenden Feindes berührt werde, sondern noch kräftiger und tapferer soll er werden, so daß er über das ganze Heer des ihn umschwärmenden Feindes siegreich Herr ist [2]). Wenn aber die sittliche Kraft überhaupt nur durch die Gnade kömmt, so hängt die verlangte Steigerung der Tugend der Tapferkeit von der Mehrung der Gnade ab. Cyprians Forderung lautet daher auch dahin, es solle die einmal empfangene Gnade nicht blos erhalten und bewahrt werden, sondern wachsen und sich mehren. Aber wie kann dies geschehen? Wenn der erste Empfang der Gnade an den Glauben geknüpft ist, so hat ihre Mehrung selbstverständlich die Mehrung des Glaubens zur nothwendigen Voraussetzung: mehrt sich der Glaube des Subjects, so mehrt sich in ihm die Gnade. Cyprian spricht sich hierüber auch ausdrücklich aus. Die klinische

1) Ep. 1. p. 9.
2) Ibid. p. 11.

Taufe vertheidigend, sagt er: Diejenigen, welche wegen dringender Nothwendigkeit während der Krankheit getauft worden und die Gnade erlangt haben, sind frei von dem unreinen Geiste, von dem sie vorher beunruhigt wurden, und leben, des Lobes und Beifalles würdig, in der Kirche, und schreiten täglich durch die Mehrung ihres Glaubens in der Mehrung der himmlischen Gnade fort [1]. In der Verfolgung denke Keiner daran, daß der Teufel Gefahr droht, sondern Jeder erwäge vielmehr, daß Gott Hilfe gewährt; auch die Verfolgung von Seite der Menschen mache den Geist nicht wankend, sondern es stärke den Glauben der göttliche Schutz, da ja ein Jeder nach den Verheißungen des Herrn und den Verdiensten seines Glaubens so viel Hilfe Gottes empfängt, als er glaubt, daß er empfange (quantum se credat accipere), und kein Grund ist, warum der Allmächtige sie nicht gewähren könne, außer der Glaube des Empfängers ist schwach und wankend [2].

Unter dem Glauben versteht Cyprian aber den thätigen; daher macht er auch die Mehrung der Gnade abhängig von dem Fortschritte des Menschen im sittlichen Leben. Wenn du, schreibt er an Donatus, mit unerschütterlicher Festigkeit deinen Pfad wandelst, wenn du, mit allen deinen Kräften und mit ganzem Herzen Gott ergeben, nur das bleibst, was du angefangen zu sein, tantum tibi ad licentiam datur, quantum gratiae spiritalis augetur [3]. Dieselbe geistige Gnade, heißt es anderswo, welche ohne Unterschied (aequaliter) in der Taufe von den Gläubigen empfangen wird, mindert oder

---

[1]) Ep. 76. p. 372: plusque per dies singulos in augmentum coelestis gratiae per fidei incrementa proficiunt.

[2]) Ep. ad Fortunat. cp. 10. p. 617.

[3]) Ep. 1. p. 19.

mehrt sich nach unserm sittlichen Benehmen und Handeln, wie auch im Evangelium der Saamen des Herrn zwar in gleicher Weise (aequaliter) gesäet, aber ein Theil davon nach Verschiedenheit des Erdreichs weggenommen wird, während ein anderer Theil in reichlicher Menge, dreißig-, sechszig- und hundertfältige Frucht bringt [1]).

Mit dieser Anschauung Cyprians über die Bedingung der Mehrung der Gnade stehen die vielfältigen Ermahnungen zur Bewahrung der Gnade durch sittliches Thun in Zusammenhang. Es ist zu wenig, getauft zu werden und die Eucharistie zu empfangen, wenn Einer nicht auch in Werk und That Fortschritte macht [2]). An Rogatian und andere Confessoren schreibt er: In dem gemeinsamen Glauben, in der wahren und aufrichtigen Liebe unseres Herzens zu euch ermahne ich euch, daß ihr, die ihr den Feind bei dieser ersten Verfolgung besiegt habt, euern Ruhm mit Tapferkeit und Ausdauer bewahrt. Noch sind wir in der Welt, noch im Kampfe, und streiten täglich für unser Leben. Ihr müsset euch Mühe geben, daß nach solchen Anfängen das auch zum Wachsthum und zur Vollendung in euch gelange, was ihr bereits durch die erste glückliche Prüfung anfinget zu sein. Denn es ist ein Geringes, Etwas haben erlangen können. Mehr ist es, bewahren können, was du erlangt hast, sowie auch der Glaube selbst und die Geburt zum Heile nicht dadurch, daß beide empfangen, sondern bewahrt werden, lebendig machen. Nicht der sofortige Empfang, sondern die Vollendung bewahrt den Menschen für Gott. Der Herr lehrte dies in den Worten Joh. 5, 14: Siehe, du bist gesund geworden, sündige nicht mehr,

[1]) Ep. 76. p. 371.
[2]) Testimon. III, 26.

damit dir nicht etwas Schlimmeres geschehe. Dies sagt er auch zu seinen Bekennern: Siehe, du bist Confessor geworden, sündige nicht mehr, damit dir nicht etwas Aergeres begegne. Salomon und Saul und viele Andere konnten, so lange sie auf den Wegen des Herrn wandelten, die ihnen verliehene Gnade bewahren. Als sie aber das Wort des Herrn verließen, verließ sie auch die Gnade [1]).

Diese Darstellung drängt uns aber zur Frage nach Cyprians Anschauung über das Verhältniß der beiden Factoren im Heilsprocesse. Zunächst ist von selbst klar, daß, um letzteren zuerst in seinem Fortgange und seiner Vollendung zu betrachten, das Verharren in der Gnade, so sehr Cyprian auch vom ethisch practischen Standpuncte dazu auffordert, nicht Sache des Menschen allein ist, sondern zugleich der Gnade, in deren Besitz er durch den Glauben ist. Aber noch mehr: er erklärt ausdrücklich den Menschen in der Verharrung der einmal empfangenen Gnade abhängig und bedingt von letzterer. Wir beten: Geheiligt werde dein Name, nicht als ob wir Gott wünschten, daß er durch unsere Gebete geheiligt werde, sondern weil wir ihn bitten, sein Name möge in uns geheiligt werden. Uebrigens von wem wird Gott geheiligt, welcher selbst heiligt? Vielmehr, weil er selbst gesagt hat: Seid heilig, denn auch ich bin heilig (Levit. 20, 26), so bitten und flehen wir, daß wir, die in der Taufe geheiligt worden sind, in dem, was wir angefangen zu sein, verharren. Auch um Folgendes bitten wir täglich. Wir bedürfen nämlich der täglichen Heiligung, damit wir, die wir täglich fehlen, uns von unsern Vergehen durch beständige Heiligung wieder reinigen. Worin aber die Heiligung besteht, welche uns von Gottes Gnade zu Theil

---

[1]) Ep. 6. p. 39. Vgl. ep. 5. p. 37; de unitate eccles. p. 478.

wird, sagt der Apostel in 1 Cor. 6, 9—11. Hier nennt er uns Geheiligte im Namen des Herrn Jesu Christi und im Geiste unseres Gottes. Damit diese Heiligung in uns verbleibe, bitten wir nun. Und weil unser Herr und Richter den von ihm Geheilten und Belebten ernstlich mahnt, nicht mehr zu sündigen, damit ihm nicht etwas Schlimmeres begegne, so bitten wir täglich und flehen Tag und Nacht, daß die Heiligung und Lebendigmachung, welche von der Gnade Gottes herrührt, durch seinen Schutz bewahrt werde [1]).

Demnach kann die aufgestellte Frage sich nur noch auf den Heilsanfang beziehen. Da Cyprian den Empfang der Gnade abhängig macht vom Glauben, diesen aber nach den mitgetheilten Stellen als Werk des freien Willens erklärt, scheint es, daß er den Heilsproceß mit der menschlichen Thätigkeit beginnen läßt und den Begriff der zuvorkommenden Gnade nicht kennt. In der That hat man auch behauptet, Cyprian stelle die Erlangung der göttlichen Gnade durch den Glauben ganz dem menschlichen Willen anheim [2]). An der Richtigkeit dieser Erklärung darf man aber schon deßhalb zweifeln, weil Augustin wiederholt erklärt, er sei durch Cyprian zur Ueberzeugung gekommen, daß auch der Glaube ein Geschenk Gottes und nicht, wie er früher irrthümlich dafür gehalten habe, Werk des Menschen sei [3]). Sehen wir uns aber bei Cyprian selbst um, so sagt er für's Erste nirgends, daß der Glaube, mit welchem das Heil im Menschen beginnt, dem freien Willen allein, d. i. mit Ausschluß der Gnade, zu-

---

[1]) De oratione dominic. p. 489. 490.

[2]) Rettberg, a. a. O. S. 320.

[3]) De praedestinat. sanctor. c. 3, wo er sich auf Testimon. l. III, 4 beruft. In der Schrift de dono perseverant. bezieht er sich auf de dominica oratione. — Contra duas epp. Pelagian. l. IV, c. 9.

gehöre. Freilich ist dies nur ein negativer Beweis, aber Cyprian versagt uns auch den positiven nicht. Zunächst anerkennt er keine Tugend als wahre, die dem menschlichen Willen allein angehört. So erklärt er die von den Philosophen angestrebte Tugend der Geduld für ebenso falsch als ihre Weisheit. Wie kann Einer, fragt er, weise oder geduldig sein, der weder die Weisheit noch Geduld Gottes kennt? . . . Wir Christen dagegen haben die wahre Geduld, weil diese Tugend uns gemeinsam mit Gott ist. Von da beginnt sie, von da geht ihre Reinheit und Würdigkeit aus. Ihren Ursprung und ihre Größe hat die Geduld in Gott als ihrem Urheber [1]). Sodann ist daran zu erinnern, daß Cyprian den Glauben geradezu durch die Gnade zu Stande kommen läßt. Der Glaube entsteht nicht durch langwierige Forschung, sondern wird durch die Abkürzung der beschleunigenden Gnade geschöpft [2]). Geben wir indessen auch zu, daß an der ersten Stelle die philosophische Tugend der Geduld nur wegen des den heidnischen Philosophen mangelnden Beispieles Gottes und Christi für falsch erklärt werde, und daß in der zweiten unter der Gnade der durch Offenbarung gegebene Glaubensinhalt, durch dessen Annahme die unmittelbare Glaubenserkenntniß entsteht, verstanden werde, und weder hier noch dort von einer

---

[1]) De bono patient. p. 579 sqq.

[2]) Ep. 1. ad Donat. p. 6. 7: In judiciis, in concione pro rostris, opulenta facundia volubili ambitione jactetur. Cum vero de Domino Deo vox est, vocis pura sinceritas non eloquentiae viribus nititur ad fidei argumenta, sed rebus. Denique accipe non diserta, sed fortia, nec ad audientiae popularis illecebram culto sermone fucata, sed ad divinam indulgentiam praedicandam rudi veritate simplicia. Accipe quod sentitur antequam discitur, nec per moras temporum longa agnitione colligitur, sed compendio gratiae maturantis hauritur.

innerlich wirkenden Gnade die Rede sei, so vergißt obige Behauptung, welche unserm Kirchenvater eine semipelagianische Anschauung zuschreibt, doch völlig jene Stellen, in denen mit eben derselben Entschiedenheit vom religiösen Gesichtspuncte aus die Gnade als dem freien Willen vorhergehend begriffen wird, wie in den bisherigen die sittliche Betrachtung des Heilsprocesses vorherrscht und der Wille durch den Glauben der Gnade vorangeht.

Wir dürfen uns in Nichts rühmen, da Nichts unser ist, sagt er mit Bezug auf die Schriftstellen Joh. 3, 27; 1 Cor. 4, 7; 1 Kön. 2, 3. 4 (n. d. Vulg.); 2 Macc. 9, 12; 1 Macc. 2, 62. 63 [1]). Wenn wir bitten, heißt es an einer andern Stelle, daß wir nicht in Versuchung kommen, so werden wir an unsere Unkraft und Schwäche erinnert, indem wir so bitten, daß sich Keiner übermüthig erhebe, Keiner stolz und anmaßend sich etwas zueigne, Keiner sich den Ruhm des Bekenntnisses oder Leidens als selbsteigen zuschreibe, da der Herr selbst die Demuth lehrt, wenn er sagt: Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung fallet. Der Geist ist zwar willig, aber das Fleisch ist schwach (Marc. 14, 38), so daß, indem das demüthige und ergebene Bekenntniß vorhergeht und das Ganze Gott zuerkannt wird, Alles, was immer mit Furcht und Ehre vor Gott erfleht wird, durch seine gnädige Gesinnung geschenkt wird [2]). Mit Ausschließung jeglichen

[1]) Testimonior. l. I, 4: In nullo gloriandum, quando nostrum nihil sit.

[2]) De orat. domin. p. 499: Quando autem rogamus, ne in tentationem veniamus, admonemur infirmitatis et imbecillitatis nostrae, dum sic rogamus, ne quis se insolenter extollat, ne quis sibi superbe atque arroganter aliquid assumat, ne quis sibi aut confessionis aut passionis gloriam suam ducat, cum Dominus

Selbstrühmens sagt er: Gottes ist Alles, was wir vermögen. Von daher leben wir, von daher haben wir Kraft, von daher nehmen und empfangen wir die Kraft, durch welche wir, noch hienieden weilend, die Zeichen der zukünftigen Dinge voraus erkennen [1]. Hienach ist also auf das Bestimmteste das Ganze des Heilsprocesses, d. i. nicht blos der Fortgang und die Vollendung, sondern auch der Anfang desselben als Werk Gottes bezeichnet, und es ist der Mensch in der Verwirklichung seines in Christo objectiv begründeten Heiles auf die Gnade angewiesen, von ihr durchgängig bedingt.

Freilich steht so der religiöse Standpunct der Betrachtung dem ethischen gegenüber; aber es ist dies kein Widerspruch, in dem Cyprian mit sich selbst steht; beide sind vielmehr als die wahren Momente des Glaubensbewußtseins zu nehmen, nur die wissenschaftliche Vermittlung zu ihrer Einheit fehlt. Hält man dies, wie man nach dem ganzen Geiste der diesfälligen Lehre Cyprians muß, fest, so kömmt man in der Erklärung auf eine andere als die ihm aufgebürdete Anschauung. Wenn er das Heil in seiner Totalität auf die Gnade stellt, anderseits aber den Glauben, mit dem der Heilsproceß im

---

ipse humilitatem docens dixerit: Vigilate, et orate ne veniatis in tentationem. Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma; ut dum praecedit humilis et summissa confessio, et datur totum Deo quidquid suppliciter cum timore et honore Dei petitur, ipsius pietate praestetur.

[1]) Ep. 1 ad Donat. p. 9: In proprias laudes odiosa jactatio est, quamvis non jactatum possit esse, sed gratum, quicquid non virtuti hominis adscribitur, sed de Dei munere praedicatur: ut jam non peccare esse coeperit fidei, quod ante peccatum est fuerit erroris humani. Dei est, inquam, Dei est omne quod possumus. Inde vivimus, inde pollemus, inde sumpto et concepto vigore hic adhuc positi futurorum indicia praenoscimus.

Subjecte beginnt, diesem zuschreibt, was anders kann der eigentliche Sinn hievon sein, als daß die absolute Wirksamkeit der Gnade nicht als eine necessitirende, d. h. die Freiheit des Willens aufhebende, genommen werden dürfe, anderseits aber die Freiheit des Willens im Heilsprocesse die Unbedingtheit der Gnade keineswegs ausschließe? Jenes lehrt er, indem er sagt, der Herr lege dem Menschen keine Nothwendigkeit auf, da der freie Wille bleibe, und noch mehr, wenn er das gottgefällige Leben ganz auf die Gnade stellt, aber vor prädestinatianischer Sicherheit des Heiles warnt und die Furcht als Wächter der Unschuld empfiehlt; letzteres lehrt er, wenn er, die Freiheit wahrend, doch Alles, was der Mensch in sittlichen Dingen vermag, von der Gnade ableitet.

§ 29.

Arnobius und Lactantius.

Bei Arnobius und Lactantius finden sich sämmtliche Begriffe unseres Lehrstückes, allgemeine Sündhaftigkeit, Gnade und Freiheit des Willens, aber in der Entwicklung und Begründung derselben bleiben sie weit hinter Tertullian und Cyprian zurück, ja weichen sie von ihnen so sehr ab, daß ihre anthropologische und soteriologische Anschauung eine eigenthümliche und exceptionelle ist. Von Arnobius zunächst kann dies nicht auffallen, da er seine sieben Bücher gegen die Heiden unter Umständen und zu einer Zeit schrieb, wo er die christliche Lehre noch nicht vollkommen klar und richtig kennen konnte [1]. Dagegen kann die mangelhafte und unbefriedigende Darstellung bei Lactanz befremden, da er in seinen Institutionen ausdrück-

---

[1]) S. Möhler, Patrologie, S. 906. 907.

lich der Schriften der ihm vorangehenden Kirchenlehrer, des Tertullian und Cyprian erwähnt, die sich über den Grund der allgemeinen Sündhaftigkeit, sowie über das Wesen der Gnade klar genug ausgesprochen haben. Wenn er Tertullians Schriften als dunkel, jene Cyprians aber als mystisch bezeichnet, und deßhalb eine klarere und gefälligere Apologie des Christenthums für Solche, die noch nicht gläubig sind, geben will [1]), so ist er mit diesem seinem Versuche insoferne nicht glücklich gewesen, als er, wie in andern, so auch in diesem Lehrpuncte der Wahrheit materiell nicht nahe kam. Der unleugbare Grund hievon liegt in der heidnischen Philosophie, die auch nach seinem Uebertritt zum Christenthum ihren Einfluß auf sein christlich theologisches Denken nicht verloren hatte. Da Arnobius und Lactantius, was den positiven Theil ihrer Apologie, d. h. die Begründung des christlichen Glaubens, betrifft, hinter der dogmatischen Entwicklung durch Tertullian und Cy-

---

1) Divin. instit. V, 1: Ex iis, qui mihi noti sunt, Minucius Felix non ignobilis inter causidicos loci fuit. Hujus liber, cui Octavio titulus est, declarat, quam idoneus veritatis assertor esse potuisset, si se totum ad id studium contulisset. Septimius quoque Tertullianus fuit omni genere litterarum peritus: sed in eloquendo parum facilis, et minus comptus, et multum obscurus fuit. Ergo ne hic quidem satis celebritatis invenit. Unus igitur praecipuus et clarus extitit Cyprianus, quoniam et magnam sibi gloriam ex artis oratoriae professione quaesierat, et admodum multa conscripsit in suo genere miranda. Erat enim ingenio facili, copioso, suavi, et quae sermonis maxima est virtus, aperto, ut discernere nequeas, utrumne ornatior in eloquendo, an felicior in explicando, an potentior in persuadendo fuerit. Hic tamen placere ultra verba sacramentum ignorantibus non potest, quoniam mystica sunt, quae locutus est, et ad id praeparata, ut a solis fidelibus audiantur.

prian zurück geblieben sind [1]), so kann ihre Differenz für die Gesammtentwicklung des Dogma's bei den Lateinern von keiner Bedeutung sein.

Arnobius lehrt zunächst die allgemeine Sündhaftigkeit des Geschlechtes [2]). Diese, lehrt er weiter, wird nicht aufgehoben durch die Erscheinung, daß es auch gute gibt. Denn fürs Erste bilden diese nur eine bestimmte kleine Zahl, so daß sie vor der großen unbestimmten Zahl der Bösen verschwinden und das Verhältniß eigentlich nicht ändern [3]). Sodann aber sind sie gut geworden durch täglichen Kampf gegen ihre sündhaften Begierden und Neigungen, durch allmälige Besserung und Läuterung, und beweisen also gerade hiedurch auch ihre sittliche Unvollkommenheit und Verkehrtheit [4]). Der Grund dieser Erscheinung liegt in der sittlichen Schwäche der menschlichen Natur. Wir sind, sagt er, durch den Fehler einer angebornen Schwäche zu Sünden und mannigfaltigen verlockenden Begierden geneigt [5]). Arnobius leitet jedoch diesen in allen Menschen herrschenden Hang zur Sünde nicht, wie man beim ersten Blicke vermuthen möchte, von der durch Adams Sünde über Alle gekommenen Sündhaftigkeit ab, sondern er

---

[1]) Von Lactanz sagt Hieronym. ep. 58 ad Paulin. n. 10. p. 326: Lactantius quasi quidam fluvius eloquentiae Tertullianae, utinam tam nostra affirmare potuisset, quam facile aliena destruxit.

[2]) Advers. gentes II, 48. ed. Oberthür.

[3]) Ibid. 49.

[4]) Ibid 50.

[5]) I, 27: proni ad culpas et ad libidinis varios appetitus vitio sumus infirmitatis ingenitae. IV, 23: Ad libidinem homines proni, atque ad voluptatum blanditias naturae infirmitate proclives.

findet den Grund davon, — und eben hierin besteht sein Irrthum, — in der menschlichen Natur als solcher, so daß derselbe nicht etwas erst Gewordenes, sondern in und mit dem Begriffe derselben schon Gegebenes ist. Zur Begründung dieser seiner Ansicht leugnet er, daß die menschlichen Seelen unmittelbar von Gott stammten, weil sie sonst, meint er, offenbar den Begriff der Schöpfung mit jenem der Emanation vermengend, nicht böse, sondern nur gut sein könnten [1]).

Bei dieser Ansicht über den Ursprung der empirischen Allgemeinheit der Sünde ist nicht blos alle Sünde eine actuelle und kann keine Rede sein von Erbsünde, sondern ist sie auch eine nothwendige Folge. Denn wie ließe sich sonst die Allgemeinheit derselben erklären? In der That sagt Arnobius auch: die natürliche Schwäche macht den Menschen zum Sünder, nicht die freie Wahl des Willens [2]). Freilich will er hiemit nicht sagen, daß der Mensch, indem er sündigt, nur einer Nothwendigkeit unterliege, sondern daß die Sünde keine reine That des Willens sei, indem er an der Schwäche des Fleisches die erste Veranlassung zum Sündigen habe. Aber bei seiner Vorstellung über den Grund der Schwäche der menschlichen Natur kann er jener Consequenz kaum entgehen.

Von der der menschlichen Natur angeborenen Schwäche

---

[1]) II, 35—54. Arnobius gesteht, über den Ursprung der Seelen, diese res tenebrosa, nichts zu wissen; nur dies sei gewiß, daß sie nicht aus Gott seien (cap. 47—51), was er sogar für Lehre Christi ausgibt (cap. 36). Nur ganz allgemein sagt er an letzterer Stelle: **sed alterum quempiam genitorem his esse, dignitatis et potentiae gradibus satis plurimis ab Imperatore disjunctum: ejus tamen ex aula et eminentium nobilem sublimitate natalium.**

[2]) I, 49: **naturalis infirmitas peccatorem hominem facit, non voluntatis seu judicationis electio.**

schließt Arnobius auf die Nothwendigkeit der Gnade. Nach Christi Anleitung, sagt er, sind wir Verehrer des höchsten Königes und Herrn; vor ihm werfen wir uns Alle der Sitte gemäß nieder und beten ihn mit vereinten Gebeten an, und erflehen von ihm Gerechtes und Ehrbares und seiner Erhörung Würdiges, nicht als ob er sich nach unsern Bitten sehnte oder als ob ihm die demüthige Anbetung so vieler Tausende schmeichelte: unser Nutzen ist es vielmehr und auf unsern Vortheil zielt es ab. Denn weil wir durch den Fehler einer angeborenen Schwäche zu Vergehungen und mannigfachen verlockenden Begierden geneigt sind, läßt er stets seine Aufnahme in unsere Gedanken zu (patitur se semper nostris cogitationibus concipi), so daß wir, indem wir ihn anbeten und seine Gaben zu verdienen streben, den Willen der Unschuld empfangen und uns durch Ablegung aller Sünden von aller Befleckung reinigen [1]). Ihr, ruft er den Heiden zu, setzt das Heil euerer Seelen in euch selbst und glaubt, daß ihr durch selbsteigene innere Anstrengung Götter werdet: dagegen wir (Christen) versprechen uns von unserer Schwäche Nichts, einsehend, daß unsere Natur keine Kräfte besitze und von ihren Affecten bei jedem Versuche besiegt werde. Ihr glaubt, daß, sobald ihr von den Banden dieses Leibes befreit seid, euch Flügel zu Gebote stehen werden, auf denen ihr zum Himmel eilen und zu den Gestirnen euch erheben könnt: wir schaudern vor einer solchen Kühnheit zurück und halten nicht dafür, daß es in unserer Macht gelegen sei, nach den himmlischen Wohnungen zu streben: da wir selbst dies für ungewiß halten, ob wir verdienen, das Leben zu empfangen und von dem Gesetze der Sterblichkeit befreit zu werden. Ihr

[1]) I, 27.

präsumirt, ihr würdet in die Wohnung des Herrn wie in euere eigene selbsteigen ohne Hinderniß zurückkehren: wir dagegen hoffen weder, daß dies ohne den Herrn der Dinge geschehen könne, noch glauben wir, daß irgend einem der Menschen so viel Macht und Freiheit ertheilt werde [1]).

Weil die Gnade wegen der natürlichen Schwäche nothwendig, diese aber eine allgemeine ist, wird sie auch allgemein, d. i. allen Menschen ertheilt; einen Heilsparticularismus kennt Arnobius sonach nicht. Alle bedürfen wegen ihrer Schwäche des Beistandes Gottes, Alle erhalten ihn daher auch. Christus kömmt Guten und Bösen in gleicher Weise (aequaliter) zu Hilfe: Keiner ist von ihm zurückgewiesen worden, der ihn in harten Verhältnissen gegen das Ungestüm und die Unbill des Schicksals um Hilfe anflehte. Das ist nämlich das eigenthümliche Kennzeichen des wahren Gottes und der königlichen Macht, daß er Keinem seine Güte verweigert, noch erwägt, wer sie verdient oder nicht: da die natürliche Schwäche den Menschen zum Sünder macht und nicht die Wahl des Willens oder der Ueberlegung [2]). Hiemit ist zugleich, wie man sieht, der absolute Charakter der Gnade ausgesprochen; Gott ist in der Ertheilung der Gnade an den Menschen nicht von dessen Willen bedingt, sondern gibt sie lediglich aus sich selbst.

Was die Wirkung der Gnade betrifft, so ließe sich aus den obigen Worten, daß nicht die freie Wahl, sondern die natürliche Schwäche den Menschen zum Sünder mache,

---

[1]) II, 33.

[2]) I, 49. Er fügt hinzu: Dicere porro meritis opem laborantibus ab Diis ferri, hoc est in medio ponere et dubitabile, quod asseras, facere: ut et ille, qui sanus est factus, fortuito possit videri esse servatus: et ille, qui non est, non meriti causa, sed infirmitate credatur valetudinem expellere non potuisse divina.

schließen, daß sie eine necessitirende, unwiderstehliche sei. Wie wenig indessen dies der Fall ist, ergibt sich aus folgender Stelle. Auf die heidnische Einwendung, warum denn Christus, wenn er doch als Retter des Menschengeschlechtes gekommen sei, nicht alle Menschen mit gleicher Municenz befreie, antwortet Arnobius: Befreit derjenige, welcher Alle in gleicher Weise beruft, nicht Alle gleichmäßig (aequaliter)? Oder schließt der irgend einen von seiner Gnade (ab indulgentia principali) aus, oder verwirft der einen, welcher den niedrigsten Sclaven, wie den Hohen, Frauen, Kindern gleichmäßig (uniformiter) die Macht gibt, zu ihm zu kommen? Allen, sagt er, steht die Quelle des Lebens offen, und Keinem ist das Recht, daraus zu trinken, versagt. Wenn du so großen Ueberdruß hast, daß du die Wohlthat des dargebotenen Geschenkes verschmähst, ja wenn du an Weisheit so sehr prävalirst, daß du das von Christus Angebotene Spiel und Thorheit nennst: wie sündigt gegen dich der Einladende, dessen Geschäft allein dies ist, daß er die Frucht seiner Güte deinem freien Willen vorsetzt? Nach Plato ist Gott Keinem die Ursache der Wahl seines Lebensgeschickes, und Keinem kann mit Recht der Wille des Andern zugeschrieben werden, da die Freiheit des Willens in der Macht des Wollenden selbst gelegen ist. Oder muß man dich etwa bitten, daß du die Wohlthat des Heiles von Gott annehmen mögest, und muß man dir, der sich weigert und weithin flieht, die Gnade des göttlichen Wohlwollens in den Schooß eingießen? ... Keinem thut Gott Zwang an, und Keinen erschreckt er durch tyrannische Furcht. Denn nicht ist ihm unser Heil nothwendig, so daß er Vortheil oder Nachtheil hätte, wenn er uns entweder zu Göttern machte, oder unsere Auflösung in Nichts zuließe.

Auf den weitern Einwand, daß, wenn Gott mächtig und barmherzig sei, er unsere Sinnesänderung und den Glauben an seine Verheißungen gegen unsern Willen bewirken möge, entgegnet Arnobius: Das wäre Gewalt, nicht Gnade, und nicht eine Gunstbezeugung Gottes, sed ad vincendi studium puerilis atque inanis contentio. Denn was ist so ungerecht, als Menschen gegen ihren Willen und mit Widerstreben einen entgegengesetzten Willen auspressen, ihnen aufdringen, was sie nicht wollen und was sie in der Seele fliehen, ihnen schaden, ehe man ihnen nützt, das Frühere nehmen und sie in eine andere Stimmung und Meinung versetzen? Du, der du umgewandelt sein und Gewalt erdulden willst, so daß du das, was du nicht willst, thuest und gezwungen ergreifst, warum verschmähst du, mit freiem Willen anzunehmen, was du umgewandelt und doch unverändert zu thun wünschest? Ich will nicht, sagt er, und habe den Willen nicht. Was wälzest du also die Schuld auf Gott, als ob er dir fehle? [1]) Hienach weist Arnobius die Unwiderstehlichkeit der Gnade als eine ihrem Begriffe widersprechende Bestimmung zurück: die Gnade anerkennt die Freiheit des Willens, weil sie sonst nicht mehr Gnade, sondern Gewalt wäre.

Uebrigens versteht er unter der Gnade nur die äußere, und zwar die Lehre. Es ist ihm sonach die Bekehrung und der Glaube nicht Product des freien Willens und der diesen umwandelnden, heiligenden und unterstützenden innern Gnade, sondern nur Folge der Einwirkung der christlichen Wahrheit auf das Innere des Menschen. Da aber nach Arnobius diese Einwirkung auf den Menschen nur von ihm abhängt, ist die Bekehrung und der Glaube selbsteigene Sache des Willens.

---

[1]) II, 64. 65.

Wohl kann der Mensch nicht glauben und sich bekehren, wenn er das Wort des Glaubens nicht vernimmt und die Predigt ihn nicht zur Buße aufruft, aber dies, daß er dem Worte innerlich zustimmt, ist Sache seines Willens allein.

Diese Bestimmungen sind nun allerdings mehr als semipelagianisch. Gleichwohl kann man gegen Arnobius einen solchen Vorwurf nicht erheben. Ganz abgesehen davon, daß seine Anschauung über die natürliche Schwäche des Menschen und die daraus gefolgerte Nothwendigkeit der Gnade zur Erreichung des Heiles dies nicht zulassen, haben die genannten mangelhaften Bestimmungen ihren unverkennbaren Grund in einer mangelhaften Erkenntniß der christlichen Lehren überhaupt [1]).

Mit Arnobius stimmt sein Schüler Lactantius vollkommen überein; nur ist seine Darstellung ausführlicher. Wie sein Lehrer erklärt er die Sündhaftigkeit aller Menschen nicht aus Adams Sünde, sondern aus dem im Menschen von Haus aus gelegenen Zwiespalte zwischen Fleisch und Geist, so daß

---

[1]) Selbst Münscher, a. a. O. (II. Bd. S. 318) sagt nur, es habe ganz den Anschein, daß Arnobius den Glauben und die Bekehrung des Menschen seinem eigenen Willen und seinen eigenen Kräften zuschreibe. Ganz unerklärlich ist die Behauptung Landerers (a. a. O. S. 595), Arnobius stehe ganz auf pelagianischem Standpuncte, soferne er (wie Lactanz) die Gnade darauf beziehe, daß Gott als der Schöpfer dem Menschen die Kraft zum Guten gegeben habe. Wie wäre dies bei seiner antipelagianischen Ansicht von der natürlichen Schwäche des Menschen möglich? Mit dem Pelagianismus hat er nur dies gemein, daß er die Erlösung blos als Befreiung vom Irrthum durch Mittheilung der Wahrheit auffaßt (I, 38 sqq.). Daß man aber nicht berechtigt sei, dies für die ganze Wahrheit bei ihm zu nehmen, darüber vgl. man Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, I. Bd. S. 760. 761. 2. A.

auch bei ihm nur von actueller Sünde, nicht aber von Erbsünde die Rede ist. Seine Begründung dieser Vorstellung ist folgende.

Das wahre ewige Leben kann, weil sonst der Unterschied zwischen Gut und Bös aufgehoben wäre, nichts Anerschaffenes oder Angeborenes, keine Folge der Natur (sequela naturae), sondern nur eine Belohnung der Tugend sein. Die Tugend selbst aber, welche das ewige Leben verdient, wird nicht auf mühelose und bequeme Weise (delicate et molliter), sondern nur durch schweren Kampf und Sieg errungen. Will die Seele das ewige Leben erlangen, so muß sie es durch Kampf erwerben [1]). Aber es ist kein Kampf ohne Gegner, ohne Feind denkbar. Den für diesen sittlichen Kampf nothwendigen feindlichen Gegensatz hat nun die Seele in dem sinnlichen Bestandtheile des Menschen, dem Fleische. Wenn es Tugend ist, sagt Lactantius, mitten im Ungestüm des Zornes sich selbst zu beherrschen, so entbehrt also jeder der Tugend, der des Zornes entbehrt. Wenn es Tugend ist, die Lust des Körpers zurückzuhalten, so hat nothwendig der keine Tugend, welcher keine Begierde des Körpers hat, die er beherrschen soll. Das Fleisch muß daher nothwendig eine Neigung, einen Hang zur Sünde haben, weil sonst die Tugend gar nicht zur Erscheinung kommen, noch Bestand haben könnte [2]).

Eben wegen der ethischen Nothwendigkeit dieser Geneigtheit des Fleisches zur Sünde, die ihren eigentlichen Grund in der substantiellen Verschiedenheit des Leibes von der Seele und in dem verschiedenen Ursprunge beider hat [3]), ist sie von Gott

---

[1]) Institut. divin. VII, 5.
[2]) VI, 15.
[3]) II, 13.

selbst durch Schöpfung geordnet, daher etwas Ursprüngliches, Natürliches, und nicht erst Gewordenes [1]). Deßhalb findet sie sich auch in jedem Menschen und ist keiner ohne sie [2]).

Zur wirklichen Sünde kömmt es nun dadurch, daß der Mensch den verführerischen Lockungen des Fleisches Gehör schenkt und in die Sünde einwilligt. Die menschliche Natur ist zum Schlimmeren geneigt und geräth durch verführerische Schmeicheleien in Laster [3]). Auf diese Weise erklärt sich aber die Allgemeinheit der Sünde in den Individuen nicht. Ist es nicht denkbar, daß Viele den Schmeichelworten kein Gehör geben, da der Mensch mit seinem freien Willen, den Lactanz auch anerkennt, Widerstand leisten kann? Nur dann, wenn der im Fleische gelegene Reiz zur Sünde unwiderstehlich ist, wenn ihm der Mensch unterliegen muß, werden Alle Sünder. Von einer Nothwendigkeit zu sündigen redet denn auch Lactanz. Im Menschen, sagt er, ist das Böse mächtiger als das Gute [4]). Niemand kann ohne Sünde sein, so lange er von dem Fleische belästigt ist. Die Schwäche desselben unterliegt auf dreifache Weise der Herrschaft der Sünde: durch Handlungen, Worte und Gedanken. Es ist beinahe übermenschlich, etwas nicht einmal in Gedanken zuzulassen, was entweder zu thun Sünde, oder zu sagen frevelhaft wäre. Deßhalb werden selbst gerechte Menschen, welche sich von jedem ungerechten Werke zu enthalten vermögen, bisweilen doch durch

---

[1]) VI, 15: Deus itaque, cum hominem primum fingeret, mirabili providentia ingeneravit ei prius istas animi commotiones, ut posset capere virtutem, sicut terra culturam; posuitque materiam vitiorum in affectibus, virtutes in vitiis.

[2]) I, 1. 20. III, 17: Nemo enim non in vitia pronus est. III, 18.

[3]) III, 18.

[4]) I, 20.

die Gebrechlichkeit selbst besiegt, so daß sie entweder im Zorn Böses sagen oder beim Anblicke reizender Gegenstände in stillen Gedanken darnach gelüsten. Die sterbliche Beschaffenheit läßt es nicht zu, daß der Mensch von aller Makel frei sei [1]). Keiner,. heißt es an einem andern Orte, kann so vorsichtig, so umsichtig sein, daß er nicht einmal (aliquando) fällt. Deßwegen hat Gott, unsere Schwäche kennend, nach seiner Barmherzigkeit dem Menschen den Hafen des Heiles geöffnet, so daß er dieser Nothwendigkeit, welcher unsere Gebrechlichkeit unterworfen ist, mit dem Heilmittel der Buße zu Hilfe kam [2]). Daß Lactantius hiebei nicht blos läßliche Sünden im Sinne hat, wie man schließen möchte, geht daraus hervor, daß er ja alle Sünde aus der dem Fleische von Natur inhärenten Gebrechlichkeit, d. i. Geneigtheit zur Sünde, ableitet. Auf welche Ansicht diese Erklärung des Ursprunges der Sünde getrieben wird, ist klar.

Wir geben zu, daß Lactantius einen eigentlichen Dualismus nicht lehre, indem er die ganze Schöpfung auf das eine göttliche Princip zurückführt und den Gegensatz in ihr von vorneherein nicht als einen ethischen, sondern als einen physikalischen denkt, der aber dem ethischen Leben zur nothwendigen Grundlage gegeben ist; daß der eigentliche Unterschied in der Welt, der des Guten und Bösen, kein ursprünglicher, sondern ein gewordener und zwar ein Unterschied sei, der nicht in der bewußtlosen und unfreien Natur, sondern erst in den

---

[1]) VI, 13. Cf. Epitom. c. 67.

[2]) VI, 24: Nemo enim potest esse tam prudens, tam circumspectus, ut non aliquando labatur. Et idcirco Deus imbecillitatem nostram sciens, pro sua pietate aperuit homini portum salutis; ut huic necessitati, cui fragilitas nostra subjecta est, medicina poenitentiae subveniret.

bewußten und freien Geistern Existenz habe; daß das Böse erst entstehe, wenn der Geist sich dem niedrigen Princip des Leibes und seinen Antrieben unterordne [1]). Wenn Lactantius aber lehrt, daß der Mensch vermöge seiner ursprünglichen, von Gott erschaffenen Natur für sich nicht nur nicht das Gute thun, sondern daß er auch nicht ohne Sünde sein könne, ihr also erliegen müsse, so führt dies in Verfolgung der hierin gelegenen Consequenzen zu dem Dualismus, der allerdings nicht der bewußte Ausgangspunct seiner Anthropologie ist und den er auch nicht lehren will. Wohl lehrt er, daß der Mensch nur dann der Sünde nothwendig erliege, wenn er ohne Wahrheit und ohne lebendiges Gesetz, d. h. ohne sittliches Vorbild sei, daß er also unter diesen Bedingungen ohne Sünde sein könne, aber je mehr er den Gegensatz des Fleisches zum Geiste durch seine Lust an der Sünde für einen ursprünglichen und einen nothwendigen hält, da ohne ihn das Gute gar keine Existenz haben könnte [2]), desto weniger lassen sich obige Folgerungen abschneiden. Die gegebene Erklärung erreicht demnach ihren Zweck keineswegs; sie leidet an Widersprüchen, die ihren Grund in den fremdartigen, sich widerstrebenden Elementen haben, aus denen er sich seine Anthropologie zusammengesetzt hat.

Vermag der Mensch mit seinem freien Willen über seine

---

[1]) Huber, die Philosophie der Kirchenväter. München 1859. S. 227. 228.

[2]) VII, 5 heißt es: Nulla virtus esse poterat, nisi diversa fecisset, nec omnino apparere vis boni potest, nisi ex mali comparatione. Adeo malum nihil aliud est, quam boni interpretatio. Sublato igitur malo, etiam bonum tolli necesse est. Hält man den Passus, in welchem diese Stelle sich befindet, auch für unächt, so ist doch der Gedanke ächt Lactanzisch.

Sinnlichkeit nicht Herr zu werden, kann er durch seine eigene Kraft nicht ohne Sünde sein, so ist nach den Bedingungen zu fragen, unter denen dies ihm möglich ist. Hiemit stehen wir an der Soteriologie des Lactantius, die ebenso eigenthümlich ist, als seine Anthropologie.

Lactantius kennt so wenig als Arnobius die tiefere Bedeutung des Todes Christi; dieser ist ihm nur ein Beispiel, das der Herr den Menschen zur Nachahmung in ähnlichen Situationen gegeben hat. Hiernach richtet sich auch seine Vorstellung über die Art und Weise der Heilsverwirklichung im einzelnen Menschen. Die subjective Bedingung, an welche die Sündenvergebung durch Gott geknüpft ist, ist die Buße: durch sie macht er sich der Verzeihung würdig. Dieselbe hat die Bedeutung einer Satisfaction für die gegen Gott begangenen Sünden; jedem Menschen, der durch Buße für seine Sünden satisfacirt, erläßt sie Gott. Keiner, sagt er, werde muthlos oder verzweifle an sich selbst, wenn er entweder durch die Begierde besiegt, oder durch die Lust gereizt, oder durch Irrthum getäuscht, oder durch Gewalt genöthigt auf den Weg der Ungerechtigkeit gerathen ist. Denn er kann zurückgebracht und befreit werden, wenn er seine Thaten bereut und, zum Bessern sich wendend, Gott Genugthuung leistet (satisfaciat Deo) [1]. Gott wünscht angelegentlich, daß alle Menschen von der Sünde gereinigt werden; daher befiehlt er, daß man Buße thue [2]. Die Buße besteht aber in der Erkenntniß des früheren Irrthums, in dem Wiederzusichkommen des Geistes [3]) und in dem festen Entschluß, nicht mehr zu sündigen, sondern

---

1) VI, 24.
2) Ibid. c. 13.
3) Ibid. 24.

ein besseres Leben zu führen [1]. Allen Reumüthigen verheißt daher Gott in seiner gnädigen Gesinnung Sündenerlaß, und Tilgung aller Missethaten desjenigen, der von Neuem Gerechtigkeit zu wirken anfängt [2]. Die Vergebung der Sünden durch Gott ist sonach gebunden an die Gerechtigkeit des Menschen; auf sie hin, oder im Hinblick auf die guten Werke ertheilt Gott Sündennachlaß. Gute Werke und Gerechtigkeit müssen aber auch nach erlangter Sündenvergebung vom Menschen geübt werden. Das ganze Leben des Menschen hindurch muß Tilgung seiner Sünden durch gute Werke sein. Lactantius spricht sich hierüber also aus: Keiner glaube, daß, wenn er von aller Befleckung der Sünde gereinigt worden ist, er von dem Werke der Wohlthätigkeit nachlassen dürfe, weil er keine Sünden zur Tilgung mehr habe. Im Gegentheil muß er jetzt, nachdem er gerecht gemacht worden ist, die Gerechtigkeit mehr üben, damit er, was er vorher zur Heilung der Wunden gethan hatte, nachher zum Lobe und Ruhme der Tugend thut. Dazu kommt noch, daß Niemand ohne Sünde sein kann, so lange das Kleid des Fleisches auf ihm lastet, dessen Schwäche auf dreifache Weise der Herrschaft der Sünde unterliegt: durch Handlungen, Worte und Gedanken. Zu ihrem höchsten Gipfel gelangt die Gerechtigkeit durch folgende Stufen. Die erste Stufe der Tugend ist, sich von bösen Werken zu enthalten; die zweite, selbst von bösen Worten; die dritte, sogar vom Gedanken an böse Dinge. Wer die erste Stufe betritt, ist hinlänglich (satis) gerecht; wer auf der zweiten steht, hat schon vollkommene Tugend, wenn er weder in Handlungen noch in Worten fehlt; wer aber die dritte

[1] VI, 13.
[2] Ibid. 24.

Stufe erreicht hat, der scheint die Aehnlichkeit Gottes erreicht zu haben. Es geht nämlich beinahe über die menschliche Kraft, nicht einmal in Gedanken zuzulassen, was entweder zu thun böse, oder zu sagen ungerecht ist. Daher werden selbst gerechte Menschen, welche sich von jedem ungerechten Werke zu enthalten vermögen, bisweilen doch von ihrer Gebrechlichkeit besiegt, so daß sie entweder im Zorne Böses sagen, oder beim Anblicke reizender Gegenstände in stillen Gedanken darnach gelüsten. Wenn es demnach die sterbliche Beschaffenheit nicht zuläßt, daß der Mensch von aller Makel rein ist, so müssen die Sünden des Fleisches durch beständiges Spenden von Wohlthaten getilgt werden. Denn es ist das Werk eines weisen, gerechten Mannes, der das Leben zu erhalten bestrebt ist (vitalis viri), seine Reichthümer allein auf die Gerechtigkeit zu verwenden: denn wahrlich, wer diese nicht besitzt, den muß man, wenn er auch einen Crösus oder Crassus an Reichthümern übertrifft, für arm, dürftig, für bettelarm halten. Deßhalb müssen wir uns Mühe geben, uns mit dem Kleide der Gerechtigkeit und Frömmigkeit zu bekleiden, das uns Niemand nimmt, das uns immerwährenden Schmuck verleiht [1]).

Erinnern wir uns, daß nach Lactantius die Gerechtigkeit oder die Tugend, in welcher sich jene darstellt, nichts Natürliches, Angeborenes sein kann, daß sie vielmehr durch selbsteigene Kraftanstrengung, und zwar durch siegreichen Kampf gegen das Fleisch erworben werden muß [2]), so scheint seine Anschauung, die selbsterworbene Gerechtigkeit des Menschen sei

---

[1]) VI, 13.

[2]) VII, 5: In illa vero spiritali vita, quam per nos ipsi acquirimus, summum bonum continetur, quia nec malum potest habere, nec finem.

der Preis, um welchen ihm von Gott Verzeihung seiner Sünden als Belohnung ertheilt werde, eine völlig pelagianische zu sein. Die Entscheidung hierüber hängt von der Bedeutung ab, welche er Christus gegenüber dem zu erlösenden Menschen beilegt. Der Mensch, sagt Lactantius, kann die wahre Tugend und Gerechtigkeit nur wirken, wenn er darin unterrichtet wird. Diesen Unterricht vermag nun aber kein Mensch zu geben, weil keiner durch sich im Besitze der reinen Wahrheit ist [1]). Im Menschen kann die innere und eigentliche Lehre, so daß gar kein Unterschied zwischen dem himmlischen und irdischen Lehrer wäre, nicht sein. Denn nicht vermag der von der Sinnlichkeit eingeschlossene und von der Hinfälligkeit des Leibes gehinderte Geist die Wahrheit durch sich zu fassen oder zu begreifen, wenn er nicht von anderswoher gelehrt wird. Der wahre Lehrer der Menschheit kann daher nur ein himmlischer sein. Durch seine göttliche Natur ist also Christus der vollkommene Lehrer der Wahrheit, der Tugend, der Gerechtigkeit, der Ueberbringer der wahren Religion [2]).

Aber auch angenommen, fährt Lactantius fort, ein irdischer Lehrer vermöchte die reine Wahrheit aus sich mitzutheilen und vollkommen durch das Wort zu sein, so wäre er doch in Absicht auf das Thun ein unvollkommener Lehrer, weil er nicht die höchste Tugend zu fassen und allen Sünden zu widerstehen vermöchte, deren Zündstoff im Fleische enthalten ist [3]). Ein Lehrer aber, der selber nicht thut, was er lehrt, hat das Schicksal der Philosophen, deren Vorschriften, weil sie von ihnen blos gelehrt wurden, Keiner befolgt. Denn die Men-

[1]) I, 1.
[2]) IV, 24.
[3]) IV, 24.

schen wollen lieber Beispiele als Worte, weil reden leicht, handeln aber schwer ist. Wer also selber nicht gerade so lebt, wie er lehrt, daß man leben müsse, der macht seine Vorschriften wirkungslos, benimmt den Glauben daran und macht sie geringschätzig. All' dies fällt weg, wenn der Lehrer seine Lehre in seinem Thun und Handeln ausprägt. Diese Uebereinstimmung der höchsten Tugend und vollkommenen Gerechtigkeit mit der höchsten Lehre und Erkenntniß sehen wir in Christo, weil er göttlicher Natur ist [1]).

Aber dieser himmlische Lehrer, dem seine göttliche Natur (divinitas) die wahre Erkenntniß, und seine Unsterblichkeit (d. i. sein Freisein von der Sinnlichkeit) die Tugend, und zwar in der seiner Lehre entsprechenden Vollkommenheit, verleiht, muß auch im Lehren vollkommen und vollendet (perfectus et consummatus) sein. Dies ist jedoch durchaus unmöglich, wenn er nicht den sterblichen Leib annimmt. Der Grund dieser Unmöglichkeit ist klar. Wenn er zu den Menschen käme nur als Gott, so könnte er, abgesehen davon, daß die sterblichen Augen den Glanz seiner Majestät nicht zu schauen und zu ertragen vermöchten, selbst als Gott nicht die Tugend lehren, weil er ohne Körper nicht thut, was er lehrt, und so würde seine Lehre nicht vollkommen sein. Wenn es unter Anderm höchste Tugend ist, um der Gerechtigkeit und Pflicht willen geduldig Schmerz zu ertragen; wenn es Tugend ist, selbst den Tod, wenn er noch unversucht ist, nicht zu fürchten, den zugefügten aber muthig zu ertragen: so muß also jener vollkommene Lehrer nicht nur jene Gebote durch Lehren ertheilen, sondern sie auch durch Thun bekräftigen, weil, wer Lebensvorschriften gibt, die Wege zu allen Entschuldigungen

---

[1]) Ibid. 23.

abschneiden muß, so daß er den Menschen die Nothwendigkeit des Gehorsams nicht durch Gewalt etwa, sondern durch Schaam auferlegt, aber doch die Freiheit läßt, so daß Belohnung für die Gehorsamen, weil sie ungehorsam sein konnten, wenn sie wollten, und Strafe für die Ungehorsamen, weil sie gehorsam sein konnten, wenn sie wollten, bestimmt ist. Wie wird also wohl anders jede Entschuldigung abgeschnitten werden, als dadurch, daß, wer lehrt, thut, was er lehrt, und gleichsam den Weg vorausgeht und dem, der folgen soll, die Hand reicht? Wie kann er aber thun, was er lehrt, wenn er demjenigen, den er lehrt, nicht ähnlich ist? Denn wenn er keinem Affecte (passioni) unterworfen ist, so kann der Mensch dem blos göttlichen Lehrer erwiedern: Ich will zwar nicht sündigen, aber ich werde besiegt: denn ich bin mit gebrechlichem und schwächlichem Fleische bekleidet. Dieses ist es, das begehrlich ist, Zorn und Schmerz empfindet und den Tod fürchtet. Daher werde ich wider Willen fortgerissen und sündige, nicht weil ich will, sondern weil ich gezwungen werde (cogor). Ich weiß wohl, daß ich selbst sündige: aber die Nothwendigkeit der Gebrechlichkeit, der ich nicht widerstehen kann, treibt mich dazu. Was wird jener Lehrer der Gerechtigkeit hierauf antworten? wie mag er wohl den Menschen, welcher seine Sünden mit seinem Fleische entschuldigt, widerlegen und zurechtweisen, wenn er nicht selbst mit Fleisch bekleidet ist, um zu zeigen, daß auch das Fleisch Tugend fassen könne? Die Hartnäckigkeit nämlich wird nur durch das Beispiel widerlegt. Denn was Einer lehrt, kann keinen Bestand haben, wenn er es nicht zuerst selbst thut; weil die Natur der Menschen zur Sünde geneigt ist, will sie nicht blos mit Nachsicht, sondern selbst auch mit Grund (cum ratione) zu sündigen scheinen. Der Meister und Lehrer der Tugend muß

dem Menschen vollkommen ähnlich werden, um den Menschen durch Besiegung der Sünde zu belehren, daß er die Sünde besiegen könne. Wenn er aber unsterblich (d. i. nicht auch leiblich) ist, so kann er dem Menschen auf keine Weise ein Beispiel geben. Immerfort wird sich Einer erheben und sagen: Du sündigst freilich nicht, weil du frei bist von diesem Körper; du bist nicht begehrlich, weil du als Unsterblicher gar keine Bedürfnisse hast. Ich aber habe viele Bedürfnisse, um dieses Leben zu fristen. Du fürchtest den Tod nicht, weil er dir nichts anhaben kann. Du verachtest den Schmerz, weil du für ihn nicht empfänglich bist. Aber ich Sterblicher fürchte beide, weil sie mir die schwersten Leiden verursachen, welche die Schwachheit des Fleisches nicht ertragen kann. Daher mußte der Lehrer der Tugend den Menschen auch diese Ausflucht benehmen, damit Keiner seine Sünde der Nothwendigkeit statt seiner eigenen Schuld zuschreibe. Um also vollkommener Lehrer sein zu können, darf ihm von dem, der gelehrt werden soll, Nichts eingewendet werden; so daß, wenn ihm etwa Einer sagt: Du lehrst Unmögliches, er erwiedert: Siehe, ich thue es ja selbst. Ich aber bin mit dem Fleische bekleidet, dessen Eigenthümlichkeit es ist, zu sündigen: Und ich trage dasselbe Fleisch, und doch herrscht die Sünde nicht über mich. Auf die Einwendung: mir ist es schwer, die Bedürfnisse zu verachten, weil ich in diesem Körper nicht anders leben kann, erwiedert er: Siehe, auch ich habe einen Leib, und doch kämpfe ich gegen jede Begierde. Sagst du: Ich kann für die Gerechtigkeit weder Schmerz noch Tod erdulden, weil ich schwach bin, so entgegnet er: Siehe, auch über mich hat Schmerz und Tod Macht, und gerade das, wovor du Furcht hast, besiege ich, um dich zum Besieger des Schmerzes und Todes zu machen. Ich gehe voran in dem, was du für

unerträglich ausgibst; wenn du dem Gebietenden nicht folgen kannst, so folge dem Vorangehenden. Auf diese Weise ist alle Entschuldigung benommen und es muß der Mensch bekennen, daß er durch seine Schuld ungerecht sei, weil er dem Lehrer der Tugend, der zugleich auch Führer ist, nicht folgt. Du siehst also, wie viel vollkommener ein sterblicher Lehrer ist als ein unsterblicher, weil jener dem Sterblichen Führer sein kann, während dieser die Geduld nicht lehren kann, da er keinen Leiden unterworfen ist [1]). Hiemit will ich den Menschen nicht höher als Gott stellen, sondern nur zeigen, daß weder ein Mensch die vollkommene Lehre haben kann, wenn er nicht zugleich Gott ist, so daß er durch seine himmlische Auctorität den Menschen die Nothwendigkeit des Gehorsams auferlegt; noch Gott, wenn er nicht den sterblichen Leib annimmt, so daß er durch thatsächliche Erfüllung seiner Gebote alle übrigen Menschen zum Gehorsame verpflichtet (parendi necessitate constringat). Klar ist also, daß derjenige, welcher Führer des Lebens und Lehrer der Gerechtigkeit sein soll, leiblich sein muß, und daß anders unmöglich seine Lehre vollendet und vollkommen ist, wenn sie nicht Wurzel und Fundament hat und bei den Menschen beständig und beharrlich bleibt. Er selbst aber muß sich der Schwachheit des Fleisches und Körpers unterziehen und die Tugend, deren Lehrer er ist, in sich aufnehmen, damit er sie durch Worte und Thaten zugleich lehre [2]).

Aus dieser blos ethischen Begründung der beiden Na-

---

[1]) Wie aus der ganzen Argumentation hervorgeht, heißt dies dem Sinne nach: ein Lehrer, der nicht blos unsterblich, sondern zugleich auch sterblich ist, ist vollkommener als ein blos unsterblicher.

[2]) IV, 24.

turen in Christo ergibt sich für unsern Zweck, daß er Christus nur die Bedeutung eines Lehrers zuschreibt. Vermöge seiner göttlichen Natur kömmt seiner Lehre die Wahrheit und Auctorität zu. Gott hat seinen erstgeborenen Sohn, den Schöpfer der Dinge und seinen Rathgeber (consiliatorem), vom Himmel gesandt, um die heilige Religion Gottes den Heiden, d. h. denjenigen, welche Gott nicht kannten, zu überbringen, und die Gerechtigkeit zu lehren, welche das treulose Volk weggeworfen hatte [1]). Als aber Gott beschlossen, den Lehrer der Tugend zu den Menschen zu senden, befahl er ihm (der aus Gott geboren ist), noch einmal im Fleische geboren zu werden und dem Menschen selbst ähnlich zu werden, damit er ihm Führer, Begleiter und Lehrer sein könnte [2]). Indem aber der göttliche Lehrer zugleich auch leiblich ist, stellt sich das von ihm im Worte gelehrte Gesetz des wahren Lebens auch selbst verwirklicht und vollzogen dar; so ist er das lebendige Gesetz selber (viva praesensque lex) [3]). Als lebendiges Gesetz verbreitet er aber die wahre und rechte Gottesverehrung über die ganze Erde nicht blos durch das Wort, sondern auch durch das Beispiel. Der Lehrer der Tugend ist als lebendiges Gesetz das Beispiel der Tugend für den Menschen. In ihm als lebendigem Gesetz hat er ebenso sehr die Mahnung, daß er seine Begierden bekämpfen und Tugend und Gerechtigkeit erwerben solle, als die Gewißheit, daß er es auch vermöge. So hat uns Gott in Christo den Weg zur Bekämpfung des Fleisches und zur Erlangung der Gnade Gottes eröffnet und gezeigt [4]).

---

[1]) IV, 11.
[2]) Ibid.
[3]) IV, 25. 17.
[4]) IV, 25. 26.

Darin geht Lactantius die ganze Bedeutung Christi für den Menschen auf: denn auch das Leiden und den Tod Christi deutet er rein ethisch, und von seiner versöhnenden Kraft weiß er Nichts. Christus, sagt er, hat sich auch dem Tode und allen Leiden unterworfen, weil die Pflichten der Tugend sich auch auf Ertragung von Leiden und Erduldung des Todes erstrecken [1]). Was sein Leiden betrifft, so kündigte Alles, was er duldete, an, daß seine Weisheit Gegenstand des Hasses sein werde. Der Essig mit Galle nämlich, welchen Christus trank, verhieß den Anhängern seiner Wahrheit herbe und bittere Verhältnisse in diesem Leben. Denn wenn schon das an sich herbe und bittere Leiden uns einen Beweis von den zukünftigen Qualen gab, welche selbst die Tugend den in dieser Welt Lebenden in Aussicht stellt, so gab uns jener Trank, den unser Lehrer nahm, das Beispiel der Bedrängnisse, der Mühseligkeiten und des Elendes. All' dies müssen diejenigen dulden und ertragen, welche der Wahrheit folgen: denn die Wahrheit ist Allen, welche ohne Tugend sind und ihr Leben den todbringenden Vergnügen hingeben, bitter und verhaßt. — Der von Gott gesandte Lehrer der Tugend ist Fleisch geworden, um dem Menschen, zu dessen Belehrung er gekommen war, auch das Beispiel der Tugend und der Aufmunterung dazu (virtutis et exempla et incitamentum) zu geben. Aber nachdem er in allen Lebenspflichten das Muster der Gerechtigkeit gegeben hatte, so gerieth er, um den Menschen die geduldige Ertragung des Schmerzes und die Geringschätzung des Todes, worin die Tugend vollkommen und vollendet ist, zu lehren, in die Hände der gottlosen Nation, wiewohl er es vermöge der ihm zukommenden Kenntniß des Zukünftigen

---

1) Ibid. 24.

hätte vermeiden und mit derselben Macht, durch welche er Wunder wirkte, hätte abwehren können. Er ertrug also Leiden, Schläge und Dornen. Endlich weigerte er sich nicht, selbst den Tod zu erdulden, damit der Mensch unter seiner Führung über den unterjochten und gefesselten Tod mit seinen Schrecken triumphire. Den Kreuzestod aber, diese niedrigste und entehrende Todesart, ertrug der Sohn mit Zulassung des Vaters, um allen Menschen, auch den niedrigsten und geringsten, Hilfe zu bringen und allen die Hoffnung des Heiles zu zeigen, und damit Keiner wäre, der ihn nicht nachahmen könnte. Eine Hauptursache aber, warum Gott der Vater ihn am Kreuze sterben ließ, war, weil er erhöht werden und so allen Völkern das Leiden Gottes bekannt werden mußte. Denn weil derjenige, der am Kreuzespfahl hängt, Allen sichtbar und erhabener ist als alle Andern, so wurde das Kreuz gewählt, um damit anzudeuten, daß er so sehr sichtbar und erhaben sein werde, daß zu seiner Erkenntniß und Verehrung alle Nationen des ganzen Erdkreises zusammenströmen würden. Daher streckte er bei seinem Leiden seine Hände aus und maß den Erdkreis aus, um schon damals zu zeigen, daß vom Aufgang bis zum Niedergang der Sonne ein großes, aus allen Sprachen und Stämmen versammeltes Volk unter seine Flügel kommen und mit jenem größten und erhabenen Siegeszeichen seine Stirne bezeichnen werde [1]). Hierin geht ihm das ganze „Geheimniß des Kreuzes" auf [2]).

Nach all' dem kann bei Lactantius die Gerechtigkeit, welcher zum Lohn die Sündenvergebung, die Unsterblichkeit und das ewige Leben zu Theil wird, nur in der durch getreue

---

1) IV, 26.
2) Epitome c. 41: Sacramentum crucis.

Befolgung der Lehre und des Beispieles Christi erworbenen Tugend bestehen. So aber ist sie eine vom Menschen selbsteigen erworbene, denn die Gnade, von welcher die Rede sein kann, ist nur die äußere der Lehre und des Beispieles Christi; daher ist selbst auch die Gnade der Sündenvergebung geschwächt, indem dieselbe, wiewohl von Gott gnädig verordnet, in ihrer Ertheilung an die Buße, als die selbsteigene Besserung des Menschen, geknüpft ist. Von einer innern, den Willen des Menschen unterstützenden, heiligenden Gnade weiß Lactantius nichts. Hierin trifft er nun vollkommen mit dem späteren Pelagianismus zusammen, der dem Erlöser auch keine andere Bedeutung als die eines Lehrers der Wahrheit und lebendigen Beispieles für die Menschheit abzugewinnen weiß. Ja noch mehr: wenn der Mensch die höchste Tugend, welche sich in Christo als lebendiges Beispiel darstellt, weil er Gott ist, nachahmen kann, so kömmt ihm eine größere sittliche Kraft als Christo (seiner menschlichen Natur nach) zu; denn was Christus nur als Gott vermag, vermag der Mensch lediglich nur vermöge der Anschauung des Beispieles Christi und des in ihm gelegenen „incitamentum". Diese Ueberschätzung der sittlichen Freiheit des Menschen fällt um so mehr auf, als ohne dieses Beispiel, das, so großen Werth es für das sittliche Leben des Menschen auch hat, doch nur äußerlich anregt, der Mensch nur dem zur Sünde geneigten Fleisch soll unterliegen können [1].

Dagegen könnte man den Begriff der innern Gnade und damit ein Hinausgehen über den pelagianischen Standpunct

---

[1]) Ueber die weiteren Widersprüche, welche in der nur ethisch begründeten Christologie des Lactantius liegen, sehe man Dorner, a. a. O. I. Bd. S. 788—791.

in folgender Stelle finden wollen: Niemand anderer kann unsere Wunden heilen, als Jener allein, welcher den Lahmen das Gehen, den Blinden das Sehen wieder gab, die aussätzigen Glieder reinigte, die Todten erweckte. Er wird die Gluth der Leidenschaft auslöschen, die Begierden tilgen, den Neid hinwegnehmen, den Zorn besänftigen. Er wird die wahre und beständige Gesundheit wieder schenken. Nach diesem Heilmittel müssen Alle streben, weil die Krankheiten der Seele mit größerer Gefahr verbunden sind, als jene des Leibes [1]). Allein der Zusammenhang spricht zu klar gegen eine solche Deutung, indem Lactantius unter der Arznei, durch welche Gott den Menschen heilt, die Buße versteht, womit der Begriff der innern Gnade wegfällt. Unbegründet ist daher die Behauptung, Lactantius spreche in seiner Soteriologie vorherrschend synergistisch [2]). Ueberdies erklärt er selbst an einer andern Stelle ausführlich, wie er diese innere Heilung des Menschen durch Gott verstanden wissen will. Die Kraft und Macht der Wunder, welche Christus wirkte, sagt Lactantius, ging zwar zunächst nur auf die Gegenwart, aber sie enthielten zugleich auch eine Bedeutung für die Zukunft. Die himmlische Kraft öffnete die Augen der Blinden und gab den Nichtsehenden das Licht. Hiedurch deutete Christus an, daß er, zu den Völkern gewendet, welche Gott nicht kannten, das Herz der Unverständigen mit dem Lichte der Weisheit erleuchten und die Augen des Geistes zur Betrachtung der Wahrheit öffnen würde. Denn wahrhaft blind sind diejenigen, welche, das Himmlische nicht sehend und von der Finsterniß der Unwissenheit umgeben, das

---

1) VI, 24.

2) Herzogs Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche, VIII. Bd. S. 160.

Irdische und Vergängliche verehren. Er öffnete auch den Tauben die Ohren. Bis dahin hatte jene himmlische Kraft noch nicht gewirkt: aber er erklärte, daß diejenigen, welche ohne Wahrheit waren, bald Gottes Worte hören und verstehen würden. Denn wahrhaft taub muß man diejenigen nennen, welche das Himmlische und Wahre und ihre Pflichten nicht hören. Deßgleichen löste die wunderbare Macht die Zunge der Stummen zum Sprechen: aber es lag in dieser Wunderkraft eine andere Bedeutung, nämlich daß bald die noch vor Kurzem in himmlischen Dingen Unwissenden, nach empfangenem Unterricht in der Weisheit, über Gott und die Wahrheit reden würden. Denn wer Nichts von Gott weiß, der ist eigentlich sprachlos und stumm, wenn er sonst gleich in allen Dingen sehr beredt ist. Die Zunge nämlich, wenn sie anfängt, die Wahrheit zu reden, d. i. die Macht und Majestät des einzigen Gottes zu erklären, erfüllt dann erst ihre eigentliche Bestimmung. Auch die Füße der Lahmen stellte er wieder zum Gehen her: aber der eigentliche Sinn dieser Figur war, daß nach Beseitigung der Irrthümer des verweltlichten und verkommenen Lebens der Weg der Wahrheit eröffnet würde, auf welchem die Menschen zur Erlangung der Gnade Gottes wandeln sollten. Denn für eigentlich lahm muß man denjenigen halten, welcher von dem Dunkel und der Finsterniß der Thorheit umgeben ist und, unbekannt mit seinem Ziele, strauchelnden und schwankenden Schrittes den Weg des Todes wandelt. Deßgleichen reinigte der Herr die befleckten Leiber von ihrer Ansteckung und ihrem Aussatze: aber die tiefere Bedeutung hievon war, daß seine Lehre durch den Unterricht in der Gerechtigkeit die mit Sünde und den Makeln der Laster Behafteten reinigen werde. Der Sinn der Todtenerweckungen aber ist, daß die Lehre

Christi so große Wirkungen haben werde, daß die Völker auf dem ganzen Erdkreise, welche Gott entfremdet und dem Tode unterworfen waren, durch die Erkenntniß des wahren Lichtes belebt, zur Belohnung der Unsterblichkeit gelangen würden [1]. Nicht eine innere Gnade also ist es, welche im Menschen die sittliche Reinigung hervorbringt, sondern die erkannte Wahrheit bringt wegen ihrer Reinheit und Lauterkeit diese sittliche Umwandlung hervor. Concret vollzieht sich dieselbe in der Taufe. Die hiehergehörige Stelle charakterisirt die Gesammtanschauung des Lactantius sehr gut. Wozu die Heiden durch ihre Natur sich aufgefordert fühlten, was sie aber weder selbst zu thun vermochten, noch, wie sie sahen, die Philosophen thun können, das bewirkt allein die himmlische Lehre, weil sie allein Weisheit ist. Wie können diese Jemand überzeugen, die sich selbst in Nichts überzeugen? oder wie mögen sie die Leidenschaften Anderer zurückdrängen, den Zorn mäßigen, die Lust zügeln, da sie selbst den Lastern nachgeben und gestehen, daß die Natur stärker sei? Wie viel dagegen Gottes Vorschriften in dem Gemüthe des Menschen vermögen, weil sie einfach und wahr sind, lehrt die tägliche Erfahrung. Gebt mir einen zornmüthigen, schmähenden, zügellosen Menschen: mit wenigen Worten Gottes will ich ihn „sanft wie ein Lamm machen." Gebt mir einen habsüchtigen, geizigen, kargen Menschen: ich will ihn euch freigebig machen und bewirken, daß er sein Geld mit vollen Händen herschenkt. Gebt mir Einen, der Schmerz und Tod fürchtet: er wird selbst das Kreuz, das Feuer und den Kampfstier gering achten. Den Wollüstigen, den Ehebrecher, den Schlemmer sollt ihr nüchtern, keusch und enthaltsam schauen. Die Wuth des Grausamen

---

[1] IV, 26.

und Blutdürstigen wird sich in wahre Sanftmuth verwandeln. Der Ungerechte, Unverständige, der Sünder wird sofort billig, verständig und unschuldig sein. Durch das eine Bad der Taufe nämlich wird alle Bosheit getilgt. So groß ist die Kraft der göttlichen Weisheit, daß sie, in das Herz des Menschen eingegossen, die Mutter der Sünden, die Thorheit, wie mit einem einzigen Schlage austreibt: für diese Wirkung bedarf es keines Preises, keiner Bücher, keiner nächtlichen Arbeiten: umsonst erfolgt sie, leicht und schnell, wenn nur das Ohr für die Weisheit offen ist und das Herz darnach dürstet. Habe Niemand Angst, wir verkaufen das Wasser nicht und geben die Sonne nicht um Geld. Gottes reiche und volle Quelle steht Allen offen, und dieses himmlische Licht geht Allen auf, welche immer Augen haben. Hat dies je einmal ein Philosoph geleistet oder kann einer es leisten, wenn er auch wollte? Ihre Weisheit, wenn sie Vieles vermag, verbirgt nur die Fehler, aber tilgt sie nicht. Dagegen wandeln wenige Gebote Gottes den ganzen Menschen so um und machen ihn, nachdem er den alten abgelegt, so zu einem neuen, daß man ihn nicht mehr als denselben erkennt [1]). Nach dieser Stelle ist auch zu beurtheilen, was er anderwärts sagt: Der Mensch wird anfangs sterblich geboren, nachher aber wird er unsterblich, wenn er anfängt aus Gott zu leben, d. i. der Gerechtigkeit zu folgen, welche in der Verehrung Gottes besteht. Dies erfolgt dann, wenn der Mensch, durch das himmlische Bad gereinigt, die Kindheit mit aller Befleckung des früheren Lebens ablegt, und nach empfangenem Wachsthum im göttlichen Leben ein vollendeter und vollkommener Mensch wird [2]).

---

[1]) III, 26.

[2]) VII, 5. Ebenso V, 20 gegen das Ende: At illi infelices

Wie man aus all' diesen Mittheilungen ersieht, kömmt Lactantius über den blos ethischen Standpunct seiner Betrachtung nicht hinaus; seine Soteriologie ist daher vom Pelagianismus nicht freizusprechen. Ob dieser der Grund der geringen Bedeutung sei, welche Lactantius dem hl. Geiste im christlichen Leben zugestand [1]), oder ob nicht vielmehr umgekehrt seine mangelhafte Auffassung des hl. Geistes zum Theile wenigstens Ursache seines Pelagianismus sei, lassen wir dahingestellt. Dagegen läßt sich sein Pelagianismus nicht dahin formuliren, daß er unter Gnade die von Gott dem Menschen schöpferisch verliehene Kraft zum Guten verstehe [2]), und sonach „eigentlich ganz" auf pelagianischem Standpunct stehe. Denn bei Pelagius ist mit diesem Begriffe der Gnade der eigentlich christliche und kirchliche Begriff derselben ausdrücklich und principiell geleugnet, wogegen die Soteriologie des Lactantius nur eine mangelhafte und unvollkommene Erkenntniß des christlichen Glaubensbewußtseins ist, keineswegs also dieses selbst ausdrückt, was man auch schon zugibt mit der Behauptung, daß sein ganzer dogmatischer Standpunct als ein noch sehr elementarischer, aus heterogenen Elementen gemisch-

---

nec ex sceleribus suis intelligunt, quam malum sit, quod colunt, quandoquidem flagitiis omnibus inquinati veniunt ad precandum; et se pie sacrificare opinantur, si cutem laverint: tamquam libidines intra pectus inclusas ulli amnes abluant, aut ulla maria purificent. Quanto satius est, mentem potius eluere, quae malis cupiditatibus sordidatur, et uno virtutis ac fidei lavacro universa vitia depellere? Quod qui fecerit, quamlibet inquinatum ac sordidum corpus gerat, satis purus est.

[1]) Kahnis, die Lehre vom hl. Geiste. I. Bd. 1847. S. 314. 315.

[2]) Landerer, a. a. O. S. 595. Richtig ist dagegen, daß im Sinne des Lactanz die Offenbarung Christi als Lehrers der Wahrheit und lebendigen Tugendbeispieles als (äußere) Gnade zu fassen ist.

ter zu betrachten sei. Wie ferne Lactantius der deistisch-dualistischen Weltanschauung steht und wie wenig er das Verhältniß Gottes zum Menschen als ein blos äußerliches faßt, geht aus einer Stelle hervor, in der er die Unzulässigkeit der Uebertragung des Götternamens Jupiter nach seiner etymologischen Deutung auf Gott darlegt. Nach Cicero's Interpretation, sagt er, sind Jupiter und Juno so genannt von juvare. Jupiter heißt so gleichsam juvans pater, — ein Name, der keineswegs auf Gott paßt. Denn das Helfen (juvare) ist Sache des Menschen, der demjenigen Hilfe bringt, der hilfsbedürftig ist und nur geringe Wohlthaten genießt. Niemand bittet Gott nur, daß er ihm helfe, sondern daß er ihn bewahre, daß er ihm Leben und das Heil verleihe, was viel mehr und größer ist als helfen. Und weil wir von dem Vater reden, so sagt man von keinem Vater, er unterstütze die Söhne, wenn er sie zeugt oder erzieht. Denn jenes ist zu wenig, als daß mit diesem Worte die Größe der väterlichen Wohlthaten ausgedrückt würde. Um wie viel unpassender ist jener Ausdruck für Gott, welcher der wahre Vater ist, durch den wir sind und dem wir ganz gehören (cujus toti sumus); von dem wir geschaffen, beseelt und erleuchtet werden; der uns das Leben ertheilt, das Heil verleiht und vielfache Nahrung gewährt. Der versteht die göttlichen Wohlthaten nicht, welcher glaubt, er werde von Gott nur unterstützt. Daher ist nicht blos unwissend, sondern auch irreligiös (impius), wer mit dem Namen Jupiter die Kraft der höchsten Macht mindert [1]). Man sieht, in dieser Stelle ist der religiöse Standpunct im Allgemeinen sehr kräftig ausgesprochen; wenn ihn Lactantius in der Lehre vom Heilsleben nicht zur Geltung

---

[1]) I, 11.

bringt, so ist nicht ein bewußtes Princip, sondern, wie gesagt, die mangelhafte Einsicht in den Glauben der eigentliche Grund davon. Beweis hiefür ist, daß er sonst andere Tugenden auf Gott als ihre unmittelbare Ursache zurückführt; die Geduld, mit welcher die Martyrer für den christlichen Glauben standhaft in den Tod gingen, ist von Gott eingegeben [1]).

§ 30.

Hilarius von Pictavium.

Hilarius von Poitiers hat die entgegengesetztesten Beurtheilungen erfahren. Während die Einen in ihm einen strengen Pelagianer zu finden glaubten [2]), behaupteten Andere, daß eine ausführlichere Entwicklung seiner Lehre den Beweis liefere, er stehe dem Augustinus näher als dem Pelagius [3]).

---

[1]) V, 13: Cum videat vulgus dilacerari homines variis tormentorum generibus et inter fatigatos carnifices invictam tenere patientiam, existimant, id quod res est, nec consensum tam multorum, nec perseverantiam morientium vanam esse, nec ipsam patientiam sine Deo cruciatus tantos posse superare. Latrones et robusti corporis viri ejusmodi lacerationes perferre nequeunt: exclamant, et gemitus edunt: vincuntur enim dolore, quia deest illis inspirata patientia. Nostri autem, ut de viris taceam, pueri et mulierculae tortores suos taciti vincunt; et exprimere illis gemitum nec ignis potest. Vgl. hiezu Minucius Felix in s. Octavian, K. 37: Pueri et mulierculae nostrae cruces et tormenta, feras, et omnes suppliciorum terriculas inspirata patientia doloris illudunt. Nec intelligitis o miseri, neminem esse, qui aut sine ratione velit poenam subire, aut tormenta sine Deo possit sustinere.

[2]) Semler, histor. Einleitung zu Baumgart. Polem. III. Bd. § 101. Ihm folgt Rößler, Bibliothek d. Kirchenväter, 9. Th. S. 3 ff.

[3]) Hahn, Meinungen der Kirchenlehrer von der freithätigen Mitwirkung des Menschen zu seiner Seligkeit und der göttlichen Gnade,

Die Wahrheit ist, daß er, was zunächst seine Anschauung über die Sündhaftigkeit des Geschlechtes betrifft, sich durchaus an Tertullian und Cyprian anschließt und soferne allerdings dem Augustinus nahe steht, als dieser ja nur das Erbe der beiden nordafricanischen Theologen angetreten hat; sodann steht aber Hilarius ebenso wenig durch seine Gnadenlehre, wiewohl sie nicht frei von Mängeln ist, in Verwandtschaft mit dem Pelagianismus. Unzulässig ist eine solche Annahme schon deßhalb, weil er sich ausdrücklich auf die diesfällige Darstellung des Tertullian und Cyprian beruft [1]). Aber auch die Darlegung seiner Lehre selbst wird den Ungrund jener vorgeblichen Verwandtschaft aufzeigen.

Nach Hilarius ist Adam nicht blos in äußerlicher Weise Repräsentant der Menschheit, in ihm war vielmehr, weil von ihm aus das ganze Geschlecht seinen Anfang genommen, die Menschheit selber real vorhanden [2]). Zufolge dieses Verhältnisses Adams zum Geschlechte geht auch seine erste und entscheidende Sünde auf Alle über. In dem Irrthume des Einen Adam ist das ganze Menschengeschlecht abgeirrt [3]).

---

bis zur Zeit Ephräm des Syrers. In Illgens histor.-theol. Abhandlungen, zweite Denkschrift. Leipz. 1819. S. 83.

[1]) Commentar. in Matth. cap. 5. n. 1. p. 689 (Opp. S. Hilarii Pictav. Edit. Maurin. Veron. 1730. tomi II.): De orationis autem sacramento necessitate nos commentandi Cyprianus vir sanctae memoriae liberavit. Quamquam et Tertullianus hinc volumen aptissimum scripserit: sed consequens error hominis detraxit scriptis probabilibus auctoritatem. Cf. Vincent. Lerin. commonitor. c. 24.

[2]) De Trinitat. IV, 21. p. 88: in consummato orbe et in filiis hominum Pater laetus exstitit (Gen. 1, 31): in filiis hominum ob id, quia jam in uno Adam omne humani generis exordium constitisset.

[3]) Comment. in Matth. cap. 18, 6. p. 758 (tom. I.): Ovis una

Sündig ist sonach schon Jeder, bevor er zum persönlichen Handeln gelangt. Uebrigens ist Adam nicht der nothwendige (im gnostischen Sinne), sondern freie Grund der Sündhaftigkeit Aller. Das Leben, wie es jetzt vermöge der Schwachheit des Körpers ist, ist nicht ihr, der Seele, Leben: von Adam her nämlich hat es seinen Anfang, nicht mit Adam ist es begonnen worden, was der Apostel nicht als Leben, sondern als Tod bezeichnet mit den Worten: Ich unglücklicher Mensch, wer wird mich aus dem Leibe dieses Körpers befreien? Röm. 7, 24. [1])

Worin besteht ihm nun aber das Wesen dieser von dem Stammvater des Geschlechtes herrührenden moralischen Verschlimmerung eines Jeden oder der Erbsünde? Von Adam selbst sagt Hilarius, er habe durch die Sünde der Uebertretung des Gesetzes die Glückseligkeit der Unsterblichkeit verloren [2]). Demgemäß heißt es: Von dem Einen ist über Alle der Urtheilsspruch des Todes und des Lebens Mühe gekommen [3]). Weiter lehrt er, daß jeder Mensch durch die Sünde des Stammvaters aus jenem Sion verbannt worden sei, wo das Leben ohne Begierde, ohne Schmerz, ohne Furcht, ohne Schuld sei, und daß er der Welt dieser Verwirrung, gleichsam dem Ba-

---

(Matth. 18, 12) homo intelligendus est; et sub homine uno universitas sentienda est. Sed in unius Adae errore omne hominum genus aberravit.

[1]) In Ps. 145. n. 2. p. 630: Non enim ea vita, quae nunc est per infirmitates corporis, sua (sc. animae) est: ab Adam namque ista coepit, non cum Adam inchoata est, quam non vitam, sed mortem esse, Apostolus novit dicens: Miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus?

[2]) In Ps. 1. n. 13. p. 26.

[3]) In Ps. 59. n. 4. p. 155: Ex uno in omnes sententia mortis et vitae labor exiit.

bel, überliefert und einem Leibe überantwortet sei, welcher in Folge der Zerrüttung durch Laster und Begierden und Lüste in Unordnung sei [1]. Alle Abkömmlinge Adams erinnern sich des verlorenen Sion, und daß sie in Adam aus dem himmlischen Jerusalem vertrieben worden und Gefangene in Babylon seien [2]. So ist unsere Seele durch die Uebertretung unseres Stammvaters Adam ihres Friedens beraubt [3]. An einer andern Stelle versetzt er das von Adam herrührende sittliche Verderben in den Unglauben der Seele und die sündige Lust des Leibes. In dem Menschen, sagt er Matth. 9, 34—36 erklärend, finden wir ein Dreifaches: Leib, Seele und Willen. Denn wie dem Leibe die Seele gegeben ist, so ist auch beiden die Macht gewährt worden, Gebrauch von sich zu machen, wie sie wollten: und deßhalb ist dem Willen auch das Gesetz gegeben worden. Aber dies (d. h. nur dies Dreifache) findet sich vor in Jenen, welche als die Ersten von Gott gebildet worden sind und ihr Dasein unmittelbar durch Schöpfung und nicht durch Traduction von anderswoher haben. Aber zufolge der Sünde und des Unglaubens des Stammvaters fing für die folgenden Generationen die Sünde an, die Mutter unseres Leibes, der Unglaube der Vater der Seele zu sein; von diesen nämlich haben wir wegen der Uebertretung des Stammvaters den Ursprung empfangen. Denn einem

---

[1] In Ps. 136. n. 5. p. 549.

[2] Ibid. n. 7. p. 550. 551.

[3] In Ps. 146. n. 4. p. 635. Daselbst bemerkt er zu Ps. 114, 7 ff. Folgendes: Sanata enim omni cordis contritione, et ne perpetuo rursum subeat alligata, his omnibus humanarum passionum infirmitatibus liberati, placebimus Deo in regione vivorum, anima nostra in requiem suam, ex qua per transgressionem primi parentis sui Adae ejecta est, revertente.

Jeden liegt sein Wille nahe. So also ist jetzt in einem Hause ein Fünffaches: die Sünde als Mutter des Leibes, der Unglaube als Vater der Seele und der hinzukommende freie Wille, welcher den ganzen Menschen gleichsam durch das Recht der Ehe mit sich verbindet. Der Unglaube ist seine (des Willens) Schwiegermutter, welche uns, die von ihm Gezeugten und dem Glauben und der Furcht Gottes Entfremdeten, aufnimmt und uns, die von dem Unglauben und der sinnlichen Lust Gefangenen, einerseits in der Unkenntniß Gottes, anderseits in der Lust an allen Sünden niederhält [1]).

Hilarius redet häufig davon, daß der Mensch durch seine Natur zur Sünde hinneige. Der Instinct unserer Natur, heißt es bei ihm, treibt uns zu Fehlern; der Mensch wandelt auf dem Wege der Sünde, da seine Natur dahin neigt [2]). Ver-

---

[1]) Comment. in Matth. cap. 10. n. 23. p. 718. 719: Tria in homine reperimus, i. e., et corpus et animam et voluntatem. Nam ut corpori anima data est, ita et potestas utrique utendi se ut vellet indulta est: atque ob id lex est proposita voluntati. Sed hoc in illis deprehenditur, qui primi a Deo figurati sunt, in quibus coeptae originis ortus effectus est, non traductus aliunde. Sed ex peccato atque infidelitate primi parentis, sequentibus generationibus coepit esse corporis nostri pater peccatum, mater animae infidelitas; ab his enim ortum per transgressionem primi parentis accepimus. Nam voluntas unicuique sua adjacet. Ergo jam unius domus quinque sunt: pater corporis peccatum, mater animae infidelitas, et accedens voluntatis arbitrium, quod totum hominem quodam conjugii sibi jure distringit. Huic infidelitas socius est, quae nos ex ea natos, atque a fide metuque Dei peregrinantes accipiens, ut inter infidelitatem voluptatemque possessos, et in ignoratione Dei et in omnium vitiorum oblectatione detineat.

[2]) In Ps. 1. n. 4. p. 21: ad haec quidem nos vitia naturae nostrae propellit instinctus.... Et idcirco beatus vir, qui in via

möge der ihr anhaftenden Schwäche ist sie zur Sünde geneigt [1]). An andern Stellen verlegt er den Grund dieser Geneigtheit des Menschen zur Sünde in seinen materiellen Bestandtheil, das Fleisch. Der Mensch wird von überallher versucht, weil ihm vermöge der Natur des Körpers der Zündstoff der Sünden angeboren ist [2]). Das wahre Land kann dem Menschen in dem Leibe dieses Todes nicht gegeben werden, weil die Befleckung des menschlichen Fleisches vermöge der ihm beigemischten Gewohnheit der Sünden gänzlich nur mit Umwandlung der Natur getilgt werden kann [3]). Nach den obigen, auf den Begriff der Erbsünde klar lautenden Stellen kann indessen kein Zweifel darüber walten, daß nach ihm diese Geneigtheit der Natur zur Sünde nicht in ihr als solcher, wie dies der Fall ist bei Arnobius und Lactantius, sondern wegen ihres Ursprunges aus dem der Sünde verfallenen Stammvater liegt; sie ist also ein vitium originis. Doch scheint Hilarius diesen Ausdruck weniger auf unsern Ursprung aus Adam, als auf die Art der Vermittlung desselben, d. h. auf die Zeugung, zu beziehen. Zu Ps. 118, 12: Ich neigte mein Herz, deine Satzungen zu thun auf ewig, um der Belohnung willen, commentirt er: Er neigte sein Herz selbst und wandte sich von den Sünden der menschlichen Na-

---

peccatorum non stetit, natura quidem in viam hanc deferente, sed ex via hac fidei religione referente.

[1]) In Ps. 118. lit. 1. n. 8. p. 278: natura humanae infirmitatis proclivis ad vitia est.

[2]) Ibid. lit. 11. n. 5. p. 345: Tentatur undique, cum ei per naturam corporis vitiorum inest connata materies. — In Ps. 62, 3. p. 171. 172.

[3]) In Ps. 143, 13. p. 608: — quia labes carnis humanae per admixtam in se vitiorum consuetudinem aboleri penitus, nisi cum naturae demutatione, non possit.

tur zum Gehorsam gegen Gott. Die Natur zwar und der Ursprung seines Fleisches hielt ihn davon ab: aber der Wille und die Religion lenkte sein Herz ab von dem, worin er sich durch die Sünde des Ursprungs befand, zu den Werken der Tugendübungen [1]). Wenn der Psalmist 118, 115 sagt: Weichet von mir, ihr Gottlosen, so befiehlt er, daß alle Bösen von ihm sich entfernen; denn die Versammlung der Heiligen ist nicht für die Thäter der Bosheit. Und ich wüßte nicht, wen er davon ausnehmen könnte. Allen nämlich liegt vermöge des Willens der veränderlichen Natur die Bosheit nahe; selbst den Aposteln, wiewohl sie schon durch das Wort des Glaubens gereinigt und heilig waren, fehlte doch die Bosheit nicht, wegen der Beschaffenheit des uns gemeinsamen Ursprunges, wie der Herr selber Luc. 11, 13 sagt: So bösartig ihr auch seid, so wisset ihr doch euern Kindern Gutes zu thun [2]). Zu Ps. 50, 7 bemerkt er: David weiß, daß er unter dem Ursprunge der Sünde (sub peccati origine) und unter dem Gesetze der Sünde geboren sei [3]). Uns hält die Schwäche des Körpers und die Beschaffenheit des Ursprunges (conditio originis) in Sünden nieder [4]). Nach diesen Stellen zu schließen,

---

[1]) In Ps. 118. lit. 14, 20. p. 370: Cor suum ipse declinat, et ex naturae humanae peccatis in obedientiam Dei inflectit. Natura quidem et origo carnis suae eum detinebat: sed voluntas et religio cor ejus ex eo in quo manebat originis vitio ad justificationum opera declinat.

[2]) Ibid. lit. 15, 6. p. 373: ... Et nescio quem possit excipere. Omnibus enim per naturae demutabilis voluntatem malitia adjacet, ipsisque Apostolis verbo licet jam fidei emundatis atque sanctis, non abesse tamen malitiam per conditionem communis nobis originis docuit Dominus (Luc. 11, 13).

[3]) Ibid. lit. 22, 6. p. 413.

[4]) In Ps. 134. n. 4. p. 527.

leitet Hilarius das im Menschen von Geburt an herrschende Verderben von der seit der Sünde mit der Zeugung verknüpften libido ab, deren Product wiederum Fleisch ist, dem die Concupiscenz inhärent ist und das sofort in Widerstreit mit der Seele tritt. Wenigstens spricht er von vitia humanae conceptionis [1]. Was die Seele betrifft, so kann, da Hilarius den Creatianismus lehrt, ihre Befleckung nicht wie jene des Leibes in und mit der Zeugung und Conception schon gegeben sein, sondern erst von ihrer Verbindung mit dem Fleische herrühren, welches, weil so gezeugt, sofort und in seiner weiteren Entwicklung immer mehr mit Erfolg gegen sie gelüstet [2]. Zu Job 3, 3 und Jer. 20, 14 sagt er: Job, der im Mutterschooße gebildet und durch die Macht seines Schöpfers der Substanz der Seele nach nach Gottes Ebenbild gemacht, klagt nicht über den Ursprung seiner Empfängniß und Bildung,

---

[1] De Trinitat. X, 25. p. 339: Habuit enim (Christus) corpus, sed originis suae proprium; neque ex vitiis humanae conceptionis exsistens, sed in formam corporis nostri virtutis suae potestate subsistens: gerens quidem nos per formam servi, sed a peccatis et a vitiis humani corporis liber; ut nos quidem in eo per generationem Virginis inessemus, sed nostra in eo per virtutem profectae ex se originis vitia non inessent: dum homo natus, non vitiis humanae conceptionis est natus. Vgl. n. 35. p. 346.

[2] Ibid. 20. p. 333: Quamquam multi confirmandae haereseos suae arte, ita aures imperitorum soleant illudere, ut quia et corpus et anima Adae in peccato fuit: carnem quoque Adae atque animam Dominus ex Virgine acceperit, neque hominem totum ex Spiritu sancto Virgo conceperit. Qui si intelligerent sacramentum carnis assumtae, intelligerent etiam sacramentum ejusdem et hominis filii et Dei filii. Quasi vero si tantum ex Virgine assumsisset corpus, assumsisset quoque ex eadem et animam: cum anima omnis opus Dei sit, carnis vero generatio semper ex carne sit.

sondern über die mit seinem Wachsthum gegebene Entwicklung des geborenen Leibes, zufolge welcher er in den Uebeln der Welt und den Schwachheiten und Sünden des Fleisches leben muß [1]), so daß der Leib das Gefängniß der Seele hienieden ist [2]).

Wie verhält sich, muß nun aber sofort gefragt werden, die Seele zu dem gegen sie gelüstenden Fleische?

Wenn die Seele jedes Menschen unmittelbar von Gott geschaffen und deßhalb ebenso unmittelbar sich ihres himmlischen Ursprunges bewußt ist [3]), so kömmt der freie Wille dem Menschen auch im Zustande der Sünde zu. Fassen wir den freien Willen vorerst im Allgemeinen, abgesehen von dem adamitischen Zustande, auf, so begründet Hilarius in Uebereinstimmung mit den meisten vorausgehenden Kirchenvätern die Freiheit des Willens durch die Idee der Sittlichkeit und Vergeltung. Gott, sagt er, verlangt von uns keinen andern Gehorsam, als den der Unschuld und der Religion und des Glaubens. Er verlangt von uns geliebt zu werden, aber

---

[1]) In Ps. 119. n. 12. p. 422. 423: Formatus enim intra matris vulvam et per virtutem Creatoris sui in substantia animae ad Dei imaginem figuratus, non conceptus nec figurationis suae ortum, sed eum qui ex incremento accessit profectum editi corporis congemiscit, in quo sibi in malis saeculi et infirmitatibus carnis vitiisque vivendum sit.

[2]) In Ps. 119. n. 14. p. 424: In hoc enim obscuro tenebrosoque corporum habitaculo, invisibilis illa animarum nostrarum conformatio continetur: habetque hunc contagiosi incolatus sui carcerem, caelestis naturae captiva generatio.

[3]) In Ps. 52. n. 3. p. 172: Et quidem uniuscujusque mens ad cognitionem spemque aeternitatis naturali quodam fertur instinctu: quia veluti insitum impressumque omnibus sit, divinam inesse nobis animarum originem opinari, cum non exiguam caelestis in se generis cognationem mens ipsa cognoscat.

nicht als ob er von unserer Liebe gegen ihn irgend einen Nutzen für sich hätte, sondern die Liebe wird vielmehr uns, die wir ihn lieben werden, nützen. Denn daß er geliebt werde und wir ihm gehorchen, verlangt er deßhalb, daß es uns zum Heile gereiche, daß wir des Geschenkes seiner Seligkeit und Güte durch das Verdienst der Liebe und des Gehorsams gegen ihn würdig erachtet werden. Der Gebrauch der Güte aber ist, wie der Glanz der Sonne, das Licht des Feuers, wie der Wohlgeruch der Salbe, nicht dem Spender, sondern dem, der Gebrauch davon macht, von Vortheil. Was wir also sind, ist viel mehr unser als sein Vortheil, der uns zu dem, was wir sind, erschaffen: weil Gott mit den Gütern, die in ihm ewig sind, keineswegs geizend, uns an seiner seligen Güte Antheil nehmen läßt. Aber Gott, welcher vollkommen und gut ist, hat von seiner Güte und Seligkeit gegen uns nicht ohne Vernunft und Maaß Gebrauch gemacht. Denn einem Jeden von uns überließ er die Freiheit des Lebens und der Gesinnung, und legte auf keines von beiden die Nothwendigkeit, so daß das Gesetz einen Jeden vermöge seiner Natur gut oder bös zu sein nöthigte: sondern der uns aus Wohlwollen erschaffen hatte, um von seiner Glückseligkeit Gebrauch zu machen, bestimmte uns die Entwicklung dazu durch das Verdienst eines unschuldigen und sittlichen Lebens. Was für eine Ehre und Belohnung verdiente auch die Nothwendigkeit der Güte, wenn eine uns eingepflanzte Macht nicht zuließ, böse zu sein? Dem Willen ist daher die Güte überlassen worden, damit der Wille der Güte sich Belohnung erwerbe und für uns der Fortschritt und der Gebrauch dieser ewigen Glückseligkeit Verdienst (ex merito) und nicht eine unterschiedslose Nothwendigkeit durch das Gesetz sei. Und obgleich er uns zum Willen der Güte, das ist zu einem guten und ehrbaren Leben,

durch die Hoffnung, seine Güte zu verdienen und zu gebrauchen, auffordert, so fügte er doch auch Strafe für die gemiedene und verschmähte Güte hinzu: damit, nachdem er uns die Freiheit des Willens zum Erwerbe der Güte überlassen hatte, weil die Nothwendigkeit der Natur kein Verdienst hätte, die gegenüber aufgestellte Furcht vor der Strafe selbst ein Beweis der Freiheit sei. Auf solche Weise und per rationem aequi atque justi ist die Freiheit zum Verdienste der Belohnung überlassen, und durch die Gnade Gottes die Kraft der Freiheit durch die Furcht vor der Festsetzung (von Strafe) eingeschränkt: damit die Hoffnung auf Verdienst zum guten Wollen aufmuntere, die Strafe aber mahne, das Böse nicht zu wollen [1]). Der in dieser Stelle ausgesprochene Gedanke ist, der Mensch sei dadurch frei, daß der Gebrauch des ihm von Gott verliehenen Willensvermögens in seine Macht gestellt und hierin keiner Nothwendigkeit unterworfen sei. Daß dies nicht dahin gedeutet werden dürfe, die Willens**kraft** sei Werk Gottes, die Willens**that** aber ebenso ausschließlich Sache des Menschen, beweist schon der Umstand, daß Hilarius in dieser Stelle den Willen nur jeder seine Freiheit aufhebenden Nothwendigkeit entziehen will, wird sich aber auch aus dem Verfolge zur Evidenz ergeben. Aehnlich heißt es anderwärts: der Prophet wählte nicht mit Naturnothwendigkeit die Gebote Gottes (Ps. 118, 173), sondern mit frommem Willen: denn einem Jeden ist der Lebensweg zu dem, was er will, vorgezeichnet und die Freiheit zu wollen und zu thun gegeben. Und deßhalb wird die Wahl eines Jeden entweder durch Strafe oder Belohnung vergolten werden [2]). Wie dem Körper die

---

[1]) In Ps. 2. n. 15. 16. p. 38. 39.
[2]) In Ps. 118. lit. 22, 4. p. 412.

Seele gegeben worden, so ist auch beiden die Macht ertheilt worden, von sich Gebrauch zu machen, wie sie wollen [1].

Diesen freien Willen schreibt nun Hilarius auch dem mit der Sünde behafteten Menschen ausdrücklich zu [2]. Die Natur und der Ursprung des Fleisches hielt den Propheten von den Satzungen Gottes zurück: aber der Wille und die Religion lenkten sein Herz von dem, worin er sich durch die Sünde des Ursprungs befand, zu ihnen [3]. Der Grund hievon ist, weil der Wille, seinem Begriffe gemäß, ebenso aus sich, d. h. frei, wollen muß, als er wesentliches Moment im Menschen ist [4]. Dem scheint nun aber die häufige Behauptung zu widersprechen, daß kein Mensch ohne Sünde sei [5], ja daß Keiner ohne Sünde sein könne und nur Einer sei, der keine Sünde gethan und in dessen Mund kein Trug gefunden worden sei [6]. Aber aus dem Verfolge dieser letzteren, Ps. 118, 39 commentirenden Stelle ergibt sich, daß Hilarius unter der Sünde, von welcher Keiner frei sein kann, mit welcher Jeder also nothwendig behaftet ist, nicht die persönliche, sondern die für das Individuum aus seinem Gattungsverhältniß zu Adam sich ergebende versteht, die allerdings für einen Jeden eine

---

1) In Matth. cap. 10. n. 23. p. 718.

2) Ibid. Siehe die Stelle oben S. 483 Anm. 1.

3) In Ps. 118. lit. 14, 20. S. die Stelle oben S. 485 Anm. 1.

4) Ibid.: Voluntas nostra hoc proprium ex se habere debet, ut velit. — De Trinit. VII, 19. p. 190: Velle naturae libertas est, quae ad perfectae virtutis beatitudinem cum arbitrii voluntate subsistat.

5) Ibid. lit. 8, 9. p. 326: neminem sine peccato esse qui vivat. Lit. 15, 10. p. 375: Si enim Deus peccatores sperneret, omnes utique sperneret, quia sine peccato nemo sit.

6) Ibid. lit. 5, 16. p. 312: neminem viventium sine peccato esse posse.

nothwendige ist. Namentlich hat Hilarius hiebei die dem Menschen innewohnende Geneigtheit zur Sünde im Sinne. Wenn der Psalmist, fährt er fort, um Abwendung der Schmach von sich bittet, so meint er dies von keiner selbst begangenen, sondern weil er argwöhnt, dieselbe wohne in ihm vermöge der Schwachheit seines Fleisches. Denn er sagt nicht, nimm die Schmach hinweg, die in mir ist, sondern er sagt, nimm meine Schmach hinweg, die ich fürchte, und weist damit hin auf die Furcht vor der Schmach in dem Bewußtsein der eigenen Schwäche. Zu Ps. 118, 29 gibt er folgende Erklärung: Obgleich seiner Schwachheit bewußt, da er sich erinnert, in seinem Leibe sei der Weg zum Sündigen, ist er doch durch die Furcht Gottes von dem Vollbringen jeder Sünde ferne. Daß der Weg der Sünde also, auf welchem man geneigt ist, zur Sünde zu schreiten, von ihm weggenommen werde, bittet er, d. h. daß alle Begierden, sinnliche Vergnügen weggenommen werden und keine Versuchung der bösen Lust (Concupiscenz) oder Unwissenheit, wodurch man wie auf dem Weg zur Sünde geht, drohe [1]. Dagegen versteht er an andern Stellen unter den Sünden, ohne welche Keiner frei sein kann, actuelle. Zu Ps. 118, 43 bemerkt er: der Psalmist flehe, Gott möge aus seinem Munde das Wort der Wahrheit nicht nehmen, weil der Verkündiger der himmlischen Lehre nach Gottes Willen frei von Sünde sein müsse, und seine Lehren nur der reine Mund eines reinen Leibes verkünden dürfe. Daher die Mahnung des Apostels 1 Tim. 4, 14: Vernachlässige nicht die Gnadengabe, welche in dir ist: damit wir nicht durch Nachlässigkeit der Verkündigung des Wortes Gottes unwürdig seien. Aber der Prophet erkühnt sich nicht, zu wünschen, von der

---

[1]) Ibid. lit. 4, 8. p. 301.

Sünde so sehr befreit zu werden, daß er sich nicht erinnerte, nur Einer sei, der keine Sünde gethan und in dessen Mund kein Trug gefunden: daher fügte er auch seiner Bitte bei: usquequaque nimis. Aus Bescheidenheit nämlich bittet er, es möge das Wort der Wahrheit nicht von ihm genommen werden: und wegen der Ehre dessen, der allein ohne Sünde ist, bittet er, es möge nur nicht ganz von ihm genommen werden, weil er sich als Mensch fühlt, der wegen der Schwachheit der Natur nicht ohne Sünde sein könne [1]. Allein mit dieser Behauptung wird, wie der Schluß der Stelle nahelegt, dem Menschen nur die Impeccabilität abgesprochen. Will man aber unter den Sünden, ohne welche der Mensch nicht sein kann, actuelle verstehen, so können es jedenfalls keine schweren (mortalia), also nur geringe (venialia) sein. Das Bekenntniß der Sünde ist das Geständniß, daß man sie meide. Ablassen muß man also von der Sünde, weil man mit dem Bekenntniß derselben den Anfang gemacht hat. Uebrigens erhält der keine Verzeihung, welcher die Sünde erkannt hat, die erkannte aber nicht bekennt. Bekennen muß man sie aber immer: nicht als ob man immer sündigen müßte, um immer bekennen zu können, sondern weil das unermüdliche Bekenntniß einer alten Sünde nützlich ist. Daß man aber stets bekennen müsse, lehrt der hl. Geist, wenn er durch den Propheten sagt: Der Gerechte klagt sich zuerst selbst an (Prov. 18, 17). Der Gerechte klagt sich nicht wegen gegenwärtiger, sondern wegen vergangener Sünden an, weil, wer sich wegen gegenwärtiger anklagt, den Namen eines Gerechten nicht mehr hat [2].

---

[1]) In Ps. 118. lit. 6, 5. 6. p. 315. 316.
[2]) In Ps. 135. n. 3. 4. p. 541.

Als Grund dafür, daß Keiner ohne Sünde ist, gibt Hilarius die Schwäche des Fleisches an. So sehr es nach manchen Stellen scheinen mag, so wenig ist es wahr, daß er im Fleische als solchem den Grund der Sünde sieht. Die Behauptung, Hilarius falle in den Irrthum zurück, die Sinnlichkeit an sich für sündig zu halten [1]), steht im Widerspruch mit der gegen den Manichäismus gerichteten Erklärung, daß Keiner zur Nothwendigkeit und Natur der Sünde geboren sei, daß sich kein Vergehen durch irgend eine Art von Naturnothwendigkeit entschuldigen lasse, und daß die Sünde auf sie als ihren Ursprung nicht zurückgeführt werden könne [2]). Im Fleische an sich, wie in der menschlichen Natur überhaupt liegt ihm wegen ihrer Endlichkeit nur die Möglichkeit der Sünde, sowie anderseits der Grund der Unvollkommenheit aller menschlichen Tugend im Vergleiche mit der göttlichen, schlechthin seienden und daher unwandelbaren Güte [3]). Positiv neigt der Mensch zur Sünde erst, nachdem er unnütze geworden ist [4]). Daher liegt in dem wegen Adams Sünde vom

---

[1]) Jacobi, Lehrb. d. K.G. I. Bd. S. 361, wofür er sich auf Neander, K.G. II, II. S. 1054 beruft. In dessen von Jacobi selbst edirten Dogmengesch. I. Bd. S. 357 wird hievon jedoch Nichts erwähnt.

[2]) In Ps. 57. n. 3. p. 140: non excusatur quaedam necessitas naturalis in crimine.

[3]) In Ps. 52. n. 11—13. p. 98—100.

[4]) Ibid. n. 7. 8. p. 97: Proprium intelligentia humanae rationis officium est: et idcirco nobis natura animae spiritalis inserta est, ut per eam ad intelligentiae sensum, qui solus rationis est particeps, tenderemus. Sed obruti vitiis et per oblectamenta corporis natura corporeae gravitatis oppressi, declinamus nos a studio intelligentiis exquisitionis. Declinamus autem postea quam esse inutiles coepimus: id enim propheticus sermo significat: Omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt. Ps. 52, 4. Non eum declinant, inutiles fiunt; sed cum inutiles

Gesetz der Sünde beherrschten Fleische, d. h. in der Concupiscenz, die wirkliche Schwäche des Fleisches, d. h. dessen positive Neigung zur Sünde. In diesem Sinne ist es, daß Hilarius sagt: Diese irdischen Leiber, welche zu einem Zündstoffe von Sünden zusammengewachsen sind (ad vitiorum concreta materiam sunt), indem sie von den Sünden, an denen sie sich gleichsam von Natur ergötzen, befleckt sind, verzweifeln daran, daß sie einstens in verklärtem Zustande mit den Seelen wieder verbunden werden könnten: als ob nicht die Sünden des Leibes, an denen die Seele sich ergötzt, auch deren Natur befleckten; oder, da die Lust des Körpers in den Geist überströmt, der Leib nicht auch den Geist zum Affecte der Lust mit sich fortrisse [1]). Dem Gesetze der Sünde im Fleische unterliegt die Seele um so gewisser, je weniger die sündhafte Lust in ihrem Anfange getödtet wird: gefährlich sind die erstarkten Begierden, und nur mit großer Mühe werden die großgewachsenen getilgt [2]). Denn die Gewohnheit übt eine große Macht über den Menschen aus [3]).

---

coeperint esse, declinant. Et virtutem dicti facile est ex consuetudine humanae demutationis intelligi. Namque cum ex bonis mali esse coeperimus et ex prudentum familiaritate et publicae famae honestate per vitia nos et dedecora secreverimus; effecti per id inutiles, tum omnes probabilium virorum declinamus occursus, sectantes devia, et praesentiam bonorum conscientiae nostrae pudore vitamus. Denique Adam per peccatum inutilis factus tum Dei declinavit adventum. Vivens autem aliquamdiu innocens, et per mandatorum observantiam utilis, familiarem sibi occursum antea Dei, simul atque inutilis coepit esse, refugit.

[1]) In Ps. 52. n. 2. p. 172. — In Ps. 63. n. 6. p. 179: Metus est, ne infirmam per naturam et consortium carnis animam, undique subrepentium illecebrarum aestus absorbeat.

[2]) In Ps. 136. n. 8—14. p. 551—554.

[3]) In Ps. 118. lit. 2. n. 1. 2. p. 183.

So groß aber auch der Reiz des Fleisches zur Sünde ist, so sündigt der Mensch doch nicht mit Nothwendigkeit. Hilarius spricht sich hierüber sehr bestimmt aus. Die in dem eingeborenen Sohne vorhandene Schwachheit war keine natürliche, sondern angenommene: wohnt doch nicht einmal in den Naturen der (gewöhnlichen) Menschen irgend eine Nothwendigkeit zur Sünde; sondern durch das Verlangen des Willens und von der Lust an der Sünde wird man zu ihr fortgerissen [1]).

Wenn nach den mitgetheilten Stellen einerseits kein Mensch wegen der Schwäche seines Fleisches der Sünde, wozu es inclinirt, mit Nothwendigkeit erliegt und sonach Jeder die Freiheit des Willens hat, anderseits aber doch Alle wirklich mit Sünde behaftet sind, so kann dies nur darin seinen Grund haben, daß der Wille, wiewohl frei, d. h. für sich vermögend, nicht zu sündigen, dem Fleische gegenüber schwach ist. Doch ist diese Schwäche, wie die seitherigen Stellen selbst beweisen, nicht eine Folge der Schwächung der geistigen Vermögen durch die Sünde an sich, sondern sie rührt vom begehrlichen Fleische her, welches den Willen, der das Gute will, überwindet und ihn nicht zur That kommen läßt; sie hat ihren Grund sonach in dem durch die Sünde Adams in den Menschen gekommenen mächtigen Widerspruch des Fleisches gegen den Geist: dem Menschen liegt das Wollen des Guten nahe, aber das Vollbringen findet er nicht.

Das Schmerzensbrod, bemerkt Hilarius zu Ps. 126, 2, ißt Jeder, der sich erinnert, daß er als Mensch in Sünden

---

[1]) In Ps. 68. n. 9. p. 246. 247: Quamquam ne in naturis quidem hominum inest necessitas aliqua peccati; sed ex appetitu voluntatis et oblectatione vitiorum peccati usus arripitur.

geboren ist und lebt. Wenn nämlich unser Wille aus Furcht vor Gott und in Hoffnung auf die Ewigkeit nach vollkommenen Werken der Unschuld strebt, und dagegen eine gewisse natürliche Gewohnheit der Sünden uns gerade in denen, aus welchen wir uns herauszuarbeiten suchen, aufhält: so erfahren wir wegen der Schwachheit unseres unterlegenen Willens den Schmerz des Lebens nach dem Worte des Propheten: Wer Weisheit bringt, bringt Schmerz. (Eccle. 1, 18). Wenn nämlich die Erkenntniß der Wahrheit unsern Willen zur Mehrung des zu erlangenden Nutzens antreibt und die Gewohnheit der Natur den Willen, welcher weiß, daß er fortschreiten soll, niederhält, so ist die Mehrung der Erkenntniß nur die Mehrung des Schmerzes: da es ihn so sehr schmerzt, durch die Natur niedergehalten zu werden, als er einsieht, daß er die Natur verlassen solle. Daher rührt also der Schmerz des Lebens, und daher das Brod des Schmerzes. Dieses Lebens und Schmerzes gedenkt derselbe Prophet, wenn er sagt: Du wirst uns speisen mit dem Brode der Thränen und wirst uns den Trank der Thränen übermäßig geben (Ps. 79, 6). Indessen muß man immer (nach Vollkommenheit) streben und nie davon ablasseu: und nicht deßhalb darf man nach dem Vollkommenen nicht streben, weil es uns schmerzt, daß das, wornach wir streben, nicht erreicht werden könne. Aber selbst bei dem beharrlichen Streben muß man es bedauern, daß wir nicht erreichen können, wornach wir streben. Der Herr gedenkt dieses Schmerzes in den Worten: Selig sind die Trauernden, denn sie werden getröstet werden (Matth. 5, 5), und ertheilt die Seligkeit des Trostes wegen der Trauer und des Schmerzes über die nicht erlangte Vollkommenheit [1].

---

[1]) In Ps. 126. n. 13. p. 470. 471.

Aber nicht blos der Wille, auch die Intelligenz ist auf ganz ähnliche Weise geschwächt. Die eigentliche Aufgabe der menschlichen Vernunft ist das Erkennen: und deßhalb ist uns die Natur der geistigen Seele (animae spiritalis) eingepflanzt, damit wir durch sie ad intelligentiae sensum, welcher allein der Vernunft theilhaftig ist, streben. Aber mit Gebrechen belastet und durch die Gelüste des Körpers von der Natur der leiblichen Schwere niedergedrückt, lassen wir von dem Streben nach einer einsichtsvollen Untersuchung ab [1].

Von dieser Schwächung des Menschen schließt nun Hilarius auf die Nothwendigkeit der Gnade oder des göttlichen Beistandes. Es ist, bemerkt er zu Ps. 51, 9, die höchste Thorheit und Gottlosigkeit, nicht einzusehen, daß man unter Gott und aus Gott lebe, sondern in dem, was man thut und hofft, mehr auf seine Macht vertrauen zu wollen, da doch dies Vertrauen, wenn es in einem ist, aus Gott ist. Auf Gott sei daher all' unsere Hoffnung gesetzt, in ihm sei all' unser Bekenntniß, nach dem Beispiel des Propheten, der Ps. 18, 15 sagt: Herr, mein Helfer und mein Erretter; und Ps. 120, 1: Meine Hilfe kömmt von Gott, welcher Himmel und Erde gemacht hat [2]. Die menschliche Schwachheit ist unvermögend, durch sich etwas zu erreichen [3].

Aber was versteht Hilarius unter der Gnade, deren der schwache Mensch bedürftig ist? Vielfach meint er damit den äußeren Schutz, welchen Gott dem Menschen in Unglück und Bedrängniß angedeihen läßt. So sagt er zu Ps. 137, 7: Der Prophet weiß, daß er den Bedrängnissen nur durch die

---

[1]) In Ps. 52. n. 7. p. 97. S. die Stelle oben S. 493 Anm. 4.
[2]) In Ps. 51. n. 20. p. 90.
[3]) In Ps. 118. lit. 15. n. 10. p. 381.

Hilfe Gottes gewachsen ist, und deßhalb ist er auch seines Heiles durch Gott gewiß [1]. Zu Ps. 118, 133 macht er folgende Commentation: Es wandelt der Prophet mit seinem Willen (ex voluntate sua) den Weg der Gerechtigkeit; aber er weiß, daß ihn von allen Seiten die Herrschaft der Ungerechtigkeit bedroht. Vorher hatte er gebeten, Gott möge auf ihn blicken und sich seiner erbarmen nach dem Verfahren gegen diejenigen, welche seinen Namen lieben. Er weiß aber, daß die Frucht der Barmherzigkeit, um welche er bittet, darin besteht, daß seine Schritte geleitet werden, nicht nach den Wegen der Welt, nicht nach menschlichem Ruhme, nicht nach den Gelüsten des Körpers, sondern nach dem Ausspruche Gottes. Wenn gar kein Hinderniß jemals entgegenträte, wenn von keiner Seite Gegner vorhanden wären, so würde er zu dem, was er thun wollte, durch seine eigenen Kräfte gestärkt. Aber wo Hinterlist, wo Krieg ist, bedarf es der Hilfe eines Mächtigeren, damit nicht alle Ungerechtigkeit über ihn herrsche [2]. In Ps. 68, 35 bittet der Prophet, Gott möge ihn auf dem Pfade seiner Gebote leiten, weil er weiß, daß seine Natur schwach ist und daß er diesen Weg nicht ohne Führer unternehmen kann. Worin nun dieser Beistand bestehe, ergibt sich aus dem Beisatze: Der Führer aber für Alle, welche jenen Pfad wandeln, ist Gott (Deuteronom. 13, 4), und zwar für den Christen Christus durch sein Beispiel, das er ihnen

---

[1]) In Ps. 137. n. 15. p. 560.

[2]) In Ps. 118. lit. 17. n. 8. p. 389: Si nihil impedimenti usquam occurreret, si adversantes sibi non undique adessent; suis ipse viribus in ea quae agere vellet confirmaretur. Sed ubi insidiae sunt, ubi bellum est, opus est potioris auxilio, ne in se dominetur omnis injustitia.

gegeben (Matth. 10, 38) [1]). Vielfach versteht er unter Gnade auch die göttliche Wahrheit. Die Worte in Ps. 142, 6: Meine Seele ist wie Land ohne Wasser, erklärt er also: Die Erde ohne Wasser ist trocken und unfruchtbar und dürstet nach Regen vom Himmel; so dürstet auch die ihrer Natur bewußte Seele des Heiligen nach dem Geschenke des göttlichen Wortes [2]). Die hohe Bedeutung, welche dem Worte Gottes oder der christlichen Wahrheit zukömmt, besteht darin, daß sie Gesetz des wahren Lebens ist, ohne sie also Keiner weiß, wie er leben soll. Doch genügt hiezu die objectiv gegebene Wahrheit nicht, sie muß auch erkannt sein. Das wahre sittliche Leben setzt nicht blos die geoffenbarte Wahrheit, sondern auch die Erkenntniß, ja die Wahrheit der Erkenntniß derselben voraus. Je reiner und richtiger die Wahrheit erkannt wird, desto wahrer kann auch nach ihr gelebt werden. So stellt sich diese Erkenntniß nach Hilarius in Absicht auf das sittliche Leben als eine Nothwendigkeit heraus. Zu ihr dringt aber, wie schon gezeigt, der Mensch wegen seiner Schwachheit und Gebrechlichkeit nicht vor, daher wird sie durch die Gnade vermittelt. Hiemit geht Hilarius von dem bisherigen Begriff der äußeren Gnade fort zu jenem der innern, und zwar der erleuchtenden (gratia illuminans). Das Vernunftvermögen bedarf zur christlichen Wissenschaft schon an sich der Gnade des hl. Geistes, weil es ohne diese zur Actualität gar nicht gelangen kann. Wie die leiblichen Sinne nicht functio-

---

[1]) In Ps. 68. n. 9. p. 308.

[2]) In Ps. 142. n. 7. p. 606: Terra sine aqua arida et infecunda est, et irrigari sese semper imbre pluviae caelestis exspectat: ita et sancti anima naturae suae conscia, immadescere se dono divini eloquii desiderat.

niren können, wenn die nöthigen Bedingungen dazu fehlen, so hat auch die menschliche Seele, wenn sie nicht durch den Glauben das Geschenk des hl. Geistes empfangen hat, zwar das Vermögen, Gott zu erkennen, aber das Licht der Erkenntniß hat sie nicht [1]). Um so weniger kann die durch die Sünde geschwächte Intelligenz der Gnade entbehren. Mühevoll und sehr schwierig ist es für den Menschen, durch sich selbst oder durch Lehrer der Welt (per seculi doctores) vernünftige Einsicht (rationem) in die himmlischen Gebote zu erlangen: die Schwachheit unserer Natur kann in den göttlichen Lehren nur durch die Gnade dessen, der sie auch gegeben hat, unterrichtet werden [2]). Die menschliche Schwäche erhebt sich selbst nicht zur himmlischen Erkenntniß, wenn sie nicht dadurch, daß Gott ihr das Geschenk der Wissenschaft durch den Unterricht des Geistes zur Erkenntniß der göttlichen und undurchdringlichen Natur verleiht, unterrichtet wird [3]). Nicht aus uns ist es, daß wir verstehen, sondern durch denjenigen, welcher die Erkenntniß des uns Unbekannten bewirkte [4]). Um diese Gnade

---

[1]) De Trinit. l. II, 35. p. 48: Accipitur ergo (Spiritus) ob scientiam (1 Cor. 2, 12). Ut enim natura humani corporis cessantibus officii sui causis erit otiosa; nam oculis, nisi lumen aut dies sit, nullus ministerii erit usus; ut aures, nisi vox sonusve reddatur, munus suum non recognoscent; ut nares, nisi odor fragraverit, in quo officio erunt nescient; non quod his deficiet natura per causam, sed usus habetur ex causa: ita et animus humanus nisi per fidem donum Spiritus hauserit, habebit quidem naturam Deum intelligendi, sed lumen scientiae non habebit.

[2]) In Ps. 118. prolog. n. 2. p. 272.

[3]) Ibid. lit. 2. n. 1. p. 348: Nec sane humana infirmitas in coelestem scientiam se ipsa proveheret, nisi Deo donum scientiae per doctrinam Spiritus largiente ad cognitionem divinae et imperspicabilis naturae erudiretur.

[4]) In Ps. 124. n. 2. p. 458: Non ergo ex nobis est, quod in-

der Erkenntniß müssen wir beten [1]. Um die Ordnung der gebotenen Tugendübungen (justificationes) zu erreichen, müssen wir durch die Gnade Gottes unterstützt werden [2]. Daß Hilarius hier die erleuchtende Gnade im Sinne habe, ergibt sich wohl aus dem Schlusse der Stelle [3]. Hiefür bürgt auch der Inhalt folgender Stelle, in der er sich auf die vorige beruft. Die größte und hauptsächlichste Mühe besteht darin, die Erkenntniß der Tugendübungen Gottes zu erreichen, und die Schwachheit der menschlichen Natur erlangt nur schwierig die Erkenntniß so vieler und so wichtiger Gegenstände; deßhalb nun, damit er gelehrt werde, betet der Psalmist, weil es ein Geschenk der göttlichen Güte ist, die Unerfahrenheit der menschlichen Seele zu einer angemessenen und einem jeden Geschlechte zukommenden Beobachtung der Pflichten anzuleiten [4].

---

telligimus; sed ex eo qui quae ignorabilia erant fecit intelligi. Itaque ab eo speranda intelligentia est: qui et pulsantibus aperiet et quaerentibus demonstrabit et petentibus non negabit.

[1]) In Ps. 118. lit. 1. n. 4. p. 277.

[2]) In Ps. 118. lit. 1. n. 12. p. 280: Justificationes autem, bemerkt er zu V. 5, sunt plures atque diversae in observandis singulis officiorum generibus temperandae: ad quorum custodiam, nisi a Domino dirigamur, infirmes per naturam nostram erimus. Adjuvandi igitur per gratiam ejus, dirigendique sumus, ut praeceptarum justificationum ordinem consequamur.

[3]) Jam vero in ipsa fidei veritate; id est, de Dei patris et Domini intelligentia, per quam maxime justificatio nobis erit probata, quanta opus est nobis Dei gratia, ut recta sapiamus, ut ex propheticis atque evangelicis auctoritatibus unum idemque teneamus, ne in uno aut altero opinio nostra et sermo dissideat, sed ad universas Dei justificationes aequa ac pari operum ac doctrinae observantia dirigatur.

[4]) Ibid. lit. 2. n. 7. p. 284. 285: Maximus igitur ac praecipuus labor est, hanc justificationum Dei scientiam consequi, et humanae naturae infirmitas difficulter tot tantarumque rerum

Man hat behauptet, über die bis jetzt dargelegte Vorstellung von Gnade sei Hilarius nicht hinausgekommen, und letztere bestehe ihm eben nur in der dem Menschen zuvorkommenden göttlichen Offenbarung, in der Mittheilung der göttlichen Wahrheit, zu deren Verständniß allerdings der Mensch die Erleuchtung durch den göttlichen Geist bedürfe; dagegen den bestimmten Begriff einer gratia praeveniens interna würde man vergeblich bei ihm suchen [1]. Hiernach leugnete unser Kirchenvater die actuelle Gnade als unmittelbares adjutorium voluntatis überhaupt, und wenn bei ihm noch von einer Einwirkung der Gnade auf den Willen die Rede ist, wäre sie nur eine mittelbare durch Erleuchtung in der Wahrheit, insofern nämlich der Wille von der durch die Gnade klar erkannten Wahrheit kräftiger und lebendiger angesprochen wird und entschiedener auf sie eingeht als im entgegengesetzten Falle: eigentlich wäre aber doch er es allein, der das erkannte Gute thut.

So groß die Zuversicht ist, mit der man diese Behauptung aufstellt, so ungegründet ist sie. Gegen sie spricht im Allgemeinen schon der Umstand, daß Hilarius damit in Widerspruch mit der Lehrentwicklung seiner Vorgänger in der lateinischen Kirche käme, die er doch ausdrücklich anerkennt, wenn er sich auf Tertullians und Cyprians Schriften de oratione dominica, welche die actuelle Gnade mit Bestimmtheit lehren, beruft [2]. Hält hiernach Hilarius an der traditionellen Lehr-

---

cognitionem consequitur: atque ob id ut doceatur orat, quia divinae bonitatis munus est, animi humani imperitiam ad congruam atque unicuique generi competentem officiorum observantiam temperare.

[1]) Landerer, a. a. O. S. 597.

[2]) Commentar. in Matth. cap. 5, 1. p. 689. S. die Stelle oben S. 480 Anm. 1.

entwicklung in der Kirche fest, so kann es auch von keinem Belange sein, wenn er das officium Spiritus sancti nur in die Erleuchtung setzt [1]: die andere auf den Willen gehende Thätigkeit ist einfach zu ergänzen. Denn daß die Vorstellung über jenes officium in der Kirche weiter ging, als es von Hilarius erwähnt ist, ersieht man bei Novatian, welcher, so kräftig er auch an der Freiheit des Willens festhält [2], die Wirksamkeit des hl. Geistes auf den Willen lehrt. Nachdem er die charismatischen Wirkungen desselben im Menschen aufgezählt, schildert er ihn als Princip der Wiedergeburt im Menschen, d. h. in seiner moralischen Wirkung auf

---

[1] De Trinit. II, 33—35. p. 47. 48.

[2] De Trinit. c. 1: Post quae hominem quoque mundo praeposuit, et quidem ad imaginem Dei factum: cui mentem et rationem indidit et prudentiam, ut Deum possit imitari: cujus etsi corporis terrena primordia, caelestis tamen et divini halitus inspirata substantia: quae cum omnia in servitutem illi dedisset, solum liberum esse voluit. Et ne in periculum caderet rursum soluta libertas, mandatum posuit, quo tamen non inesse malum in fructu arboris diceretur; sed futurum, si forte ex voluntate hominis de contemptu datae legis praemoneretur. Nam et liber esse debuerat, ne incongruenter Dei imago serviret: et lex addenda, ne usque ad contemptum dantis libertas effrenata prorumperet: ut et praemia condigna et merita poenarum consequenter exciperet, suum jam habens illud, quod motu mentis in alterutram partem agitare voluisset. — Ueber die Folgen des wirklich eingetretenen Sündenfalles für den Willen spricht sich Novatian nicht näher aus. Doch scheint es, daß er die Nothwendigkeit der Gnade aus der seitdem gegen den Geist rebellischen Sinnlichkeit erschließt. Cap. 5: Materiarum enim in nobis, ex quibus sumus, diversitas ad iracundiae consuevit corrumpentem nos excitare discordiam, quae in Deo vel ex natura vel ex vitio non potest esse: dum non utique ex coagmentis corporalibus intelligitur esse constructus.

diesen. Der hl. Geist ist es, welcher aus dem Wasser die zweite Geburt, einen gewissen Saamen des göttlichen Geschlechtes bewirkt, und der Spender (consecrator) der himmlischen Geburt, das Pfand der verheißenen Erbschaft und gleichsam die Handschrift für das ewige Heil ist, uns zum Tempel Gottes macht und zu seiner Wohnung zubereitet; er interpellirt Gottes Ohr für uns mit unaussprechlichen Seufzern, indem er das Amt eines Fürsprechers ausübt und das Geschäft der Vertheidigung führt, und unserm Leibe als Inwohner und als Verursacher der Heiligung gegeben ist: durch diese seine Thätigkeit in uns führt er uns zur Ewigkeit und unsere Leiber zur Auferstehung der Unsterblichkeit, indem er sie daran gewöhnt, mit himmlischer Tugend sich zu verbinden und mit der göttlichen Ewigkeit des hl. Geistes zu vereinen. Sie werden nämlich in ihm gelehrt, daß auch durch ihn unsere Leiber zur Unsterblichkeit gelangen, indem sie nach seinen Decreten lernen, mäßig und enthaltsam zu sein. Er ist es nämlich, welcher gegen das Fleisch begehrt, weil das Fleisch gegen ihn streitet. Er ist es, welcher die unersättlichen Begierden zügelt, die unmäßigen Lüste schwächt, die unerlaubte Gluth löscht, das hitzige Ungestüm besiegt u. s. w. [1]).

Richtig ist es ferner, daß sich Hilarius mit Vorliebe in der ihm zugemutheten Anschauung bewegt [2]); aber man darf

---

[1]) Ibid. cap. 29.

[2]) Man vergl. z. B. außer den schon mitgetheilten Stellen noch folgende in Ps. 118. prol. n. 4. p. 273: Plures arbitrantur, simplicitatem fidei ad absolutam aeternitatis spem posse sufficere: tamquam innocentia secundum judicium saeculi, doctrinae caelestis institutis non egeat. Et quia aliter se res habeat, idcirco nunc vivendi in Deo innocenter, et in innocentia religiose manendi cognitio multa cum copia prophetici sermonis exposita

bei ihm nur sorgfältig suchen, um sich zu überzeugen, daß dieselbe in ihrer Ausschließlichkeit ihm nicht angehöre. Einen ganzen über die Gnade handelnden Abschnitt recapitulirend, sagt er: Der Psalmist bezieht Alles auf das Geschenk Gottes: die Aufstellung des Gesetzes der Tugendübungen, die Erkenntniß derselben, die Leitung des Menschen auf dem Lebenspfade und die Neigung der Herzen zu den Verordnungen Gottes [1]). Mit letzteren Worten ist offenbar die innere actuelle Gnade bezeichnet. Das stärkste Argument hiefür liefert aber Hilarius, wenn er sagt: der Wille vermöge, wenn er auch wisse, was er erstreben solle, es in seiner Schwäche doch nicht auszuführen [2]). Die menschliche Schwachheit ist zu ohnmächtig, durch sich etwas zu erreichen.... Sache der göttlichen Barmherzigkeit ist es, die Wollenden zu unterstützen [3]). Nachdem man alle Sünden durch Bekenntniß abgelegt hat, muß

---

est; quia difficile est quemquam per semetipsum, i. e., per saeculi instituta hanc innocentiae religiosae cognitionem et verum usum vitae piae et innocentis adipisci. Novit etiam infirmam per se esse humanam naturam Apostolus, ad hanc vivendi scientiam capessendam. Nam cum de charismatum et munerum Dei donis doceret, cum primum sermonem sapientiae praetulisset, statim sermonem scientiae subjecit. Hoc enim scientiae post sapientiae sequens a Deo donum est; quia usus sapientiae in usu scientiae perfectus est.

[1]) Ibid. lit. 5. n. 11. p. 309: Omnia propheta ad munus Dei retulit: sive ut lex viae justificationum sibi statuatur a Domino, sive ut sibi intelligentia praestetur, sive ut deducatur in semita, sive ut cor ejus in testimonia inclinetur, i. e. in ea quae sub testibus scripta sunt. Teste enim coelo et terra tradita est.

[2]) In Ps. 126. n. 13. p. 470. 471. Die Stelle ist oben S. 496 mitgetheilt.

[3]) In Ps. 118. lit. 16. n. 10. p. 381.

man aufhören zu sündigen und stets zu Gott beten, daß er die unsichern Bemühungen unseres Willens (pendula voluntatis nostrae studia confirmet) in der Unterdrückung der Sünden und in der Tilgung der Gelüste darnach stärke [1]).

In der Bestimmung des Verhältnisses der Freiheit zur Gnade geht er wie Cyprian von dem Grundsatze aus, daß, weil die Gnade allgemein, d. h. für Alle bestimmt ist, dieselbe auch nur Jene erhalten können, welche sie wollen und so für sie empfänglich, für ihren Empfang fähig sind, da sie nicht mit Nothwendigkeit wirkt. So heißt es von der erleuchtenden Gnade: Dieses eine Geschenk in Christo steht Allen zu Gebote, und was überall vorhanden ist, wird Jedem gegeben, wenn er es empfangen will; es bleibt aber zurück, wenn es Einer nicht erwerben will [2]). Das Wort Gottes erleuchtet Jeden, der ihm durch die Sünden des Leibes den Eingang in das Innere nicht verschließt [3]). Daher folgende

---

[1]) In Ps. 137. n. 3. p. 556.

[2]) De Trinit. II, 35. p. 48.

[3]) In Ps. 118. lit. 12. n. 5. p. 349: Adest autem unicuique proximum, ut dictum est: stat enim ad ostium verbum Dei et pulsat ostium animae nostrae, et dicit: Ecce stans ante ostium pulso; si quis aperiet mihi ostium, ingrediar ad eum (Apoc. 3, 20). Vult ergo semper introire, sed a nobis ne introeat excluditur. Claudimus enim per haec corporis vitia animae nostrae aditum. Quae si coeperit emundatis omnibus patere, illico introibit, modo solis, qui clausis fenestrae valvis introire prohibetur, patentibus vero totus immittitur. Ipse quidem semper ut illuminet promptus est; sed lumen sibi domus ipsa obseratis aditibus excludit. Est enim verbum Dei sol justitiae, adsistens unicuique ut introeat: nec moratur lucem suam repertis aditibus infundere. Manet igitur hoc verbum Dei in coelis per indefessam caelestium obedientiam: quo exemplo in sanctis quoque, qui caelestes secundum caelestis imaginem sunt, Dei verbum manere credendum est.

Verhältnißbestimmung: Die Gebote Gottes, sagt Hilarius mit Bezug auf Ps. 118, 104, machen uns verständig (intelligentes), aber nur die in Werk und That erfüllten Gebote: das heißt, wenn wir das, was in ihnen enthalten ist, so weit wir es vermögen, erfüllen. Also müssen wir die Gebote erfüllen, damit wir verständig seien. Und obgleich die vollkommene Erkenntniß von Gott ist, so müssen doch wir anfangen, damit wir die vollkommene Erkenntniß verdienen können (tamen a nobis incipiendum est, ut possimus perfectam intelligentiam promereri). Denjenigen nämlich, welche dies nicht für sich anfangen (per se inchoant), ist Alles von Gott verschlossen. Ebendies lehrt auch das prophetische Wort durch Jesaias, welcher 48, 7. 8 sagt: Sage nicht von meinen Geboten, daß du sie gekannt hast: du hast sie weder gekannt, noch geglaubt, noch habe ich dir von Anfang die Ohren geöffnet. Ich wußte nämlich, daß du sie verschmähen würdest und von Mutterleib ein Ungerechter zu nennen seist. Also wird die Erkenntniß denen, die nicht nach ihr streben, nicht gewährt. Und weil der Herr der Herzenserforscher ist, so haben diejenigen, welche sie verschmähen sollten, taube Ohren und einen stumpfen Sinn. Aber der Prophet hat von den Geboten Gottes her Erkenntniß: durch die Befolgung der Gebote nämlich hat er Erkenntniß erlangt; in dieser Erkenntniß aber haßt er jeden Weg der Ungerechtigkeit [1]). Der Psalmist bittet Ps. 118, 124 zu Gott, er möge mit ihm, seinem Knechte, nach seiner Barmherzigkeit verfahren, weil der Mensch der Barmherzigkeit Gottes bedarf, damit er in dem Bekenntnisse seiner Knechtschaft verharren kann. Ohnmächtig nämlich ist die menschliche Schwäche, durch sich selbst etwas zu erreichen: nur

---

[1]) In Ps. 118. lit. 13. n. 12. p. 359. 360.

dies ist die Pflicht ihrer Natur, daß sie in die Familie Gottes eintreten will und anfängt. Sache der göttlichen Barmherzigkeit ist es, die Wollenden zu unterstützen, die Anfangenden zu bestärken und die Hinzutretenden aufzunehmen: aus uns aber ist der Anfang, damit Jener vollende [1].

Dieselbe Bestimmung macht Hilarius geltend gegenüber der Vorstellung, als ob die Gnade Alles, der Wille aber Nichts zu thun habe, jene also mit Nothwendigkeit wirke, so daß den Menschen keine Schuld träfe, wenn er unsittlich ist. Wenn der Psalmist Alles auf Gottes Geschenk zurückführt [2], so möchte vielleicht Einer wegen dieser frommen Bescheidenheit die gottlose Einwendung wagen: Wenn Alles von Gott ist, so trifft die menschliche Unwissenheit keine Schuld, da sie ja Nichts erreichen kann, außer was sie von Gott geschenkt erhält. Dies ist, antwortet Hilarius, zuerst ein gottloser Wille, zu glauben, daß er das, was den Gläubigen zukömmt, nicht erreichen könne, weil es ihm von Gott nicht geschenkt worden sei. Aber alle Gelegenheit zu einer solchen gottlosen Entschuldigung hat der Prophet beseitigt. Wenn er nämlich zuerst betet, so that er die seiner Schwachheit zukommende Pflicht: sodann aber verknüpfte er mit den Geschenken Gottes die Bemühungen der menschlichen Devotion. Wenn er nämlich sagt: Herr, lege mir dein Gesetz vor, den Weg deiner Tugendübungen (Ps. 118, 33), so zeigt er, was nach der Demuth unseres Gebetes Sache Gottes sei. Wenn er aber hinzufügte:

---

[1]) Ibid. lit. 16. n. 10. p. 381: hoc tantum naturae suae (sc. humanae infirmitatis) officium est, ut aggregare se in familiam Dei et velit et coeperit. Divinae misericordiae est, ut volentes adjuvet, incipientes confirmet, adeuntes recipiat: ex nobis autem initium est, ut ille perficiat.

[2]) S. oben die Stelle S. 505 Anm. 1.

Und ich will ihn beständig erforschen, so legte er damit die Willigkeit seiner Religiosität (officium devotionis) an den Tag. Und auch sonst hat er Beides mit einander verbunden, so wenn er betet, er möge auf dem Tugendpfade geleitet werden, und wenn er dies selber auch wollte. Zuerst nämlich hat er voll Ehrerbietung vorangestellt, was von Gott ist, und dann fügte er mit dem Bekenntnisse seiner Demuth und Bereitwilligkeit hinzu, was des Menschen ist. Er bittet also, daß Gott verleihen möge. Auf unserer Seite ist also, wenn wir beten, der Anfang, so daß das Geschenk von ihm kommt; sodann aber, weil sein Geschenk von unserm Anfang herrührt, ist es wieder unsere Sache, daß es erfleht und empfangen wird und bleibt [1]. Daß diese Bestimmung nicht blos von der äußeren, sondern ebenso sehr von der inneren Gnade gilt, ergibt sich aus dem dieser Stelle unmittelbar vorhergehenden Absatze, in welchem die Erkenntniß und die inclinatio cordis in testimonia als Werk der Gnade bezeichnet werden.

Läßt Hilarius hier die Heilsthätigkeit mit dem Gebete beginnen, so bezeichnet er anderwärts von demselben Gesichtspuncte aus den Glauben als Anfang derselben. Es ist durchaus grundlos, sagt er, wenn Viele behaupten, es sei ein besonderes Geschenk Gottes, wenn Einer in göttlichen Dingen und Werken wandle, und ihren Unglauben damit entschuldigen, daß sie ungläubig geblieben, weil der Wille Gottes sich an ihnen nicht erweise; zwar ist das Verharren im Glauben

---

[1] In Ps. 118. lit. 5. n. 12. p. 310: Est ergo a nobis, cum oramus, exordium; ut munus ab eo sit: dehinc quia de exordio nostro munus ejus est, ex nostro rursum est, ut exquiratur et obtineatur et maneat.

ein Geschenk von Gott, aber der Anfang dazu geht von uns aus. Unser Wille muß es aus sich haben, daß er will, Gott aber wird dem Anfangenden das Wachsthum geben: denn die Vollendung erreicht unsere Schwachheit durch sich nicht, das Verdienst jedoch, die Vollendung zu erreichen, rührt vom Anfange des Willens her [1]). Daher die Bestimmung bei Hilarius, daß der Glaube und die Hoffnung die Gnade sich verdienen. Zu Ps. 118, 114: Mein Helfer und Beschützer bist du, und auf dein Wort hoffe ich, gibt er folgende Erklärung: Wir bedürfen großer Hilfe von Gott in dem großen und beständigen Kampfe dieser Welt. Denn wir haben nach dem

---

1) In Ps. 118. lit. 14. n. 20. p. 369. 370: Ac ne, quod a multis dici saepe solet, rationis aliquam habeat auctoritatem, cum asserunt proprium Dei munus esse, ut quis in Dei rebus atque operibus versetur; excusantes infidelitatem suam, quod cessante erga se Dei voluntate maneant infideles: est quidem in fide manendi a Deo munus, sed incipiendi a nobis origo est. Et voluntas nostra hoc proprium ex se habere debet, ut velit: Deus incipienti incrementum dabit: quia consummationem per se infirmitas nostra non obtinet, meritum tamen adipiscendae consummationis est ex initio voluntatis. Idcirco psalmum (v. 112) ita Propheta conclusit: Declinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas in aeternum propter retributionem. Cor suum ipse declinat, et ex naturae humanae peccatis in obedientiam Dei inflectit. Natura quidem et origo carnis suae eum detinebat: sed voluntas et religio cor ejus ex eo in quo manebat originis vitio ad justificationem opera declinat. Et declinat in omni vitae suae tempore: non in definitione aliqua spatii, sed in omni vitae suae saeculo. Declinat autem propter retributionem, certus scilicet ea fidei meritis reservari, et in his retributionem ejus esse, quae oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascenderunt, quae praeparavit Deus, qui diligunt eum in Christo Jesu, cui gloria est et nunc et semper et in saecula saeculorum.

Apostel nicht (nur) gegen Fleisch und Blut, sondern gegen Gewalten und die Weltbeherrscher dieser Finsterniß, gegen die bösen Geister unter dem Himmel zu kämpfen (Eph. 6, 12). Solche Feinde also haben wir, gegen sie müssen wir Gottes Hilfe anflehen, damit er uns in seinen Schutz nehme. Aber diese Bitte darf nicht der Furcht entflammen, sie muß etwas Verdienstliches sein (non tam timoris haec precatio debet esse quam meriti). Die Furcht nämlich kömmt aus dem ängstlichen Wesen der menschlichen Natur, der Prophet aber hofft auf das Wort Gottes. Die Hoffnung hält nicht gegenwärtige, sondern zukünftige Dinge fest. Er hofft also, was im Worte Gottes, d. i. in den prophetischen Aussprüchen, enthalten ist. Er hofft aber entweder Belohnungen des Glaubens für das geistige Leben: oder er erwartet die Ankunft unseres Herrn Jesu Christi, welcher das Wort Gottes ist, selbst. Jene Hoffnung nämlich verdient die Hilfe und den Beistand Gottes. Nicht anders verdienen entweder wir oder haben Andere vor uns Verdienste erworben, als daß sie hofften, das Wort Gottes, Gott, werde in dem Fleische unserer Natur wohnen, oder daß sie geglaubt haben, daß er darin gewohnt habe [1]).

Nimmt man die in vorstehenden Stellen enthaltene Bestimmung, daß der freie Wille durch den Glauben und das Gebet das Heil beginne, die Gnade aber, welche der Wille durch diesen Anfang verdient, es vollende, für sich, so ist unleugbar der endliche Factor im Heilsprocesse dem göttlichen

---

[1]) Ibid. lit. 15. n. 5. p. 372: Spes enim ista meretur auxilium et adjutorium Dei. Non aliter aut nos meremur, aut aliqui ante meruerunt, quam Verbum Dei Deum naturae nostrae carnem habitaturum sperasse vel quod habitaverit credidisse.

gegenüber in einer Weise geltend gemacht, die gegen den Begriff der Gnade verstößt, ja ihn aufhebt. Aber in diesem Sinne darf man den fraglichen Satz auch nicht auffassen. Um ihn richtig zu verstehen, muß man ihn aus dem Zusammenhang beurtheilen, wie schon Natalis Alexander gethan hat, wenn er zur Stelle in Ps. 118. lit. 14. n. 20 bemerkt: Es ist klar, daß es damals allgemeine Lehre war, all' unser Gutes sei Geschenk Gottes, und daß hievon die meisten Ungläubigen Veranlassung nahmen, ihre Hartnäckigkeit damit zu entschuldigen, daß sie von Gott noch nicht die Gnade erlangt hätten, Gläubige zu sein. Indem nun der hl. Hilarius ihre verkehrte Entschuldigung zurückweist, spricht er sich über den Anfang des guten Willens minder genau (minus accurate) aus. Aber jener zu harte Ausdruck (locutiones) ist zu entschuldigen und man hat nicht sowohl darauf zu achten, wie die Worte lauten, als vielmehr darauf, was der heilige Kirchenfürst damit sagen will. Nur das Eine will er nämlich sagen, daß die Gnade Gottes unsere Freiheit nicht aufhebe noch hindere, was er auch de Trinitate l. VIII. n. 12. p. 221 erklärt: Die vom Vater empfangene Ehre (Joh. 17, 22) hat der Sohn Allen, welche an ihn glauben, gegeben, aber nicht den Willen: wäre dieser gegeben worden, so würde dem Glauben keine Belohnung zu Theil, da ja die Nothwendigkeit des ertheilten Willens (affixae voluntatis) in uns den Glauben verursachte [1]. Hilarius will also durch die genannte Verhältnißbestimmung nur dies sagen, daß die Wirksamkeit der Gnade keine necessitirende, sondern moralische sei, und die Grundanschauung, auf der sie beruht, ist: Wenn die

[1]) Histor. eccl. saecul. V. dissertat. 22. p. 372.

Gnade, wie schon erwähnt, an sich universell ist, und doch nicht in Allen wirksam erscheint, so kann dies seinen Grund nur in ihrer moralischen Wirkungsweise haben. Wegen dieses ihres Characters wirkt sie aber das Heil in Keinem, ohne daß und ehe er es selber will. So wenig also wirkt die Gnade im Menschen mit Nothwendigkeit und hebt sie seinen freien Willen auf, daß sie ihn vielmehr voraussetzt. Der Grund, warum Hilarius diese Bestimmung dahin formulirt, daß der Wille also das Heil beginne, die Gnade aber es vollende, liegt in dem Gegensatze, zu dem sie ausdrücklich steht, der Vorstellung von der nothwendigen Wirkungsweise der Gnade. Hieraus ist nun allerdings erklärlich, daß Hilarius mit dieser Formel die Freiheit des Willens wahrt, ohne die Gnade in ihrem Begriffe gefährden zu wollen; aber alle Schwierigkeit ist doch nicht beseitigt, da eben der Wille aus sich ohne die Gnade das Heil zu wirken anfängt. Immerhin müßte daher seine Bestimmung über das Verhältniß der Gnade zum freien Willen als eine unvollkommene und mangelhafte bezeichnet werden, wenn er dabei stehen geblieben wäre und dieses Verhältniß nicht ebenso von der religiösen wie von der ethischen Seite aufgefaßt, d. h. nicht auch die absolute Wirksamkeit der Gnade gelehrt und die Betrachtung so vervollständigt und ergänzt hätte. Daß er dies nun wirklich that, ergibt sich aus folgenden Nachweisen. In der Erklärung des Gleichnisses von den zu verschiedenen Tagesstunden in den Weinberg berufenen Arbeitern (Matth. 20, 1 ff.) sagt er: Es gibt keinen Lohn als Geschenk, weil er wegen des Werkes gebührt; aber Gott hat Allen wegen der Rechtfertigung durch den Glauben die unverdiente Gnade geschenkt [1].

---

[1]) Comment in Matth. cap. 20, 7. p. 767: Et cum sero esse

In Ps. 118, 41 bittet der Prophet zuerst um Barmherzigkeit, sodann um das Heil. Hiezu bemerkt Hilarius: Unser Heil ist nämlich aus der Barmherzigkeit Gottes, und durch seine Güte ist dieses Geschenk in uns: und von da nimmt das Gebet seinen Anfang, von wo auch das Heil des Bittenden beginnt [1]). Zuerst wird also die Barmherzigkeit von Gott erfleht, aber auch das Heil von Gott erwartet: angefleht erbarmt er sich sodann und spendet er das Heil [2]). Der Psalmist will sonach, daß Alles in ihm von der Güte Gottes seinen Anfang nehme; doch verschweigt er die Ursache seines Vertrauens nicht. Er sagt nämlich: Und nimm aus meinem Munde nicht gänzlich das Wort der Wahrheit (V. 43). In diesen Worten bekennt er zuerst die Majestät dessen, dem stets Anbetung gebührt; sodann fügt er hinzu, daß er nicht vergeblich hoffe, indem er sagt: Weil ich auf deine Gerichte hoffte. Dagegen ist es Sitte der menschlichen Verwegenheit, ein Verdienst zur

---

coepisset, donum constitutae in totius diei labore mercedis, primi operarii horae vesperis consequuntur. Merces quidem ex dono nulla est, quia debetur ex opere; sed gratuitam gratiam Deus omnibus ex fidei justificatione donavit: verum secundum insolentiam populi jam sub Moyse contumacis, hinc murmur operantium est, hinc gratuitae mercedis invidia est, quod sine longi laboris difficultate, et sub aestus nomine non longo in eos diabolici instinctus calore flagrante, idem praemium redhibeatur operantibus. Sed ideo quod apud homines impossibile est, possibile est apud Deum: ut mercedem legis optime et inculpabiliter custoditae, donum gratiae per fidem credentibus primis ex novissimis largiatur.

[1]) In Ps. 118. lit. 6, 2. p. 314: Misericordiam itaque primum deprecatus est, dehinc salutare. Salus enim nostra ex misericordia Dei est, et bonitatis suae hoc munus in nobis est: et inde coepit oratio, unde et salus inchoat deprecantis.

[2]) Ibid. n. 3. p. 315.

Erlangung von Etwas geltend zu machen. Er lehrt: es verdient, nur denjenigen, von welchem sie etwas verlangt, etwas geben, als ob er es aus Schuldigkeit geben müsse [1]). Zu Ps. 142, 149 gibt er folgende Erklärung: Wenn wir einmal fasten, glauben wir genug gethan zu haben; wenn wir etwas von dem Ueberflusse dem Dürftigen geben, glauben wir die Gerechtigkeit erfüllt zu haben; wir fasten, um entweder den Menschen zu gefallen, oder dem vom Essen müden Körper Erleichterung zu verschaffen, und denken während des Fastens selbst an Unzucht, Mord, Ungerechtigkeit, Haß; wir geben etwas Weniges, indem uns das Klopfen des Armen an unserer Thüre lästig ist, oder indem wir in der eiteln und unnützen Meinung der Menschen nach dem Rufe der Wohlthätigkeit streben, und glauben, es gebühre uns dafür Erhörung. Aber der Prophet hofft das Ganze von Gott und erwartet das Ganze von seiner Barmherzigkeit. In den Werken der ganzen Güte ist er zwar selbst vollkommen; aber er glaubt, daß das ihm zum Heil nicht genügend sei, wenn er nicht nach den Erbarmungen und Gerichten Gottes Barmherzigkeit erlange [2]). Obgleich der Mensch mit seinem Glauben anfängt, so ist doch das darauf hin Ertheilte nicht sein Eigenthum, sondern durch die Hilfe Gottes, zu dem er gebetet, ihm gnädig

---

1) Ibid. n. 4: Prius Propheta [illegible] quam [illegible] mereri ut obtineat [illegible] inchoari... [illegible] obtinendum aliquid, [illegible] a quo quid [illegible]. Vgl. hiermit ibid. lit. 14. n. 3 p. [illegible] [illegible]

2) Ibid. lit. 14 n. 4 p. [illegible]

geschenkt [1]. Nun kann man freilich einwenden, daß alle diese Stellen, welche das Heil auf die Barmherzigkeit und Güte Gottes als auf seine absolute und unbedingte Ursache zurückführen, sich nur auf den oben nachgewiesenen Begriff der gratia externa beziehen. Allein muß man dies auch zugeben, so ist doch nicht einzusehen, warum diese vom religiösen Standpunkte ausgesprochene Anschauung nicht auch von der innern Gnade gelten soll, nachdem er eine solche, wie nachgewiesen, einmal lehrt. Daß indessen Hilarius die innere actuelle Gnade auch ausdrücklich aus dem ihrem innern Wesen entsprechenden religiösen Gesichtspunkte begreift, und zwar wenn auch nicht als gratia praeveniens, doch als operans, was nur ein formeller, kein materieller Unterschied ist, zeigen folgende Stellen: Wir verbleiben im Glauben, verharren in der Furcht Gottes, wandeln in der Hoffnung auf die ewigen Güter, da wir durch die Barmherzigkeit Gottes unterstützt sind und den Treuen kennen, der gesagt hat: Siehe, ich bin mit euch alle Tage bis an's Ende der Welt (Matth. 28, 20); auf ihn, der in uns wohnt, wollen wir alle Freude zurückführen: ihm schulden wir es, wenn Etwas in uns ist; denn vom hl. Paulus sind wir belehrt, daß wir Nichts für unser eigen halten dürfen, da er sagt: Was hast du denn, das du nicht empfangen hast? wenn du es aber empfangen hast, was rühmst du dich, als ob du es nicht empfangen? [2]) Vom Gebet, in

---

[1]) In Ps. 142, 7. p. 606: In eo autem quod et memor antiquorum dierum et in operibus Dei meditatus est, atque meditabitur, quamquam per fidem suam coeperit, tamen non proprium suum esse, ne insolens existimetur, sed per auxilium Dei ad quem oravit sibi indultum esse demonstrat, dicens: Expandi manus meas ad te: anima mea sicut terra sine aqua (Ps. 142, 6).

[2]) In Ps. 123. n. 3. p. 448: huic (sc. Christo) si quid in

welchem der Mensch um die Barmherzigkeit Gottes und um das Heil fleht, lehrt er auf das Bestimmteste, daß es Werk der Gnade sei. Ps. 142, 10: Herr, lehre mich deinen Willen thun, erklärend, sagt er: Wer glaubt, daß er wisse, weiß noch nicht, wie er wissen solle (1 Cor. 8, 2). Wenn wir noch nicht einmal zu beten und unsere Wünsche auszusprechen wissen, da vielmehr der Geist mit unaussprechlichen Seufzern für uns bittet und unsere Unerfahrenheit durch den geheimnißvollen Affect des Mitwissens (arcano conscientiae affectu) ersetzt, nach dem Worte des Apostels (Röm. 8, 26): Was wir bitten sollen, wie es sich gebühret, wissen wir nicht; aber der Geist selbst bittet für uns mit unaussprechlichen Seufzern: so bittet offenbar der Prophet mit Recht, daß er gelehrt werde, den Willen Gottes zu erfüllen. Und jenes geziemende Bekenntniß der menschlichen Bescheidenheit besteht darin, daß er seine Führung in das rechte Land durch den Geist Gottes sich nicht als sein Verdienst anmaßt, noch wegen der Genugthuung des eigenen Gehorsams dies für sich fordert: sondern all' das erwartet er zur Verherrlichung des Namens Gottes an sich; damit er wegen der Ehre des Namens Gottes zum Aufenthalte im rechten Lande bestimmt wird [1].

Verbinden wir die in diesen Stellen enthaltenen Gedanken mit der obigen Bestimmung über das Verhältniß der Gnade zum freien Willen, so wird die Gnade, wiewohl ihr der Wille in der Heilsverwirklichung vorangeht, doch nicht wegen eines dadurch erworbenen Verdienstes, d. h. als Belohnung, ertheilt, vielmehr gibt sie Gott als gratia gratuita,

---

nobis est debeamus, a beato Paulo docti nihil nostrum existimandum, dicente, quid enim habes, quod non accepisti? etc.

[1]) In Ps. 143, 12. p. 608.

als unverdientes Geschenk; er spendet sie rein aus sich; in seiner Liebe und nicht in dem das Heil anfangenden Willen liegt der Grund ihrer Ertheilung. Was in dem Willen, so ferne er das Heil anfängt, für Gott gegeben ist, das ist nur die Möglichkeit der Ertheilung der Gnade, aber keineswegs irgend eine Verpflichtung dazu; auf Seite des Menschen aber liegt in dem Anfang des Willens nur die Empfänglichkeit für die Gnade, und keineswegs irgend ein Anspruch darauf. Demnach darf man den Ausdruck mereri gratiam bei Hilarius nicht urgiren und etwa im stricten Sinne fassen; er geht nur auf das freie Verhalten des Willens zur Gnade und will besagen, daß der Mensch sich um das Heil auch bemühen müsse, wenngleich die Gnade es in ihm wirke. Obgleich der religiöse Mensch in Demuth die Seligkeit viel mehr von Gottes Güte hofft, weil es Gottes würdig ist, die ewigen Güter der Seligkeit zu ertheilen, als sie nach Verdienst verlangt, so schließt dieser Vorzug, den er der Ehre und Barmherzigkeit Gottes gibt, die Pflicht, jene Güter durch sich auch zu verdienen, nicht aus, weil ja Gott bei Ertheilung der Seligkeit nicht willkürlich, sondern mit Rücksicht auf das sittliche Verhalten des Menschen verfährt [1]).

Hiemit sind nun aber blos die aus der Formel, der Wille beginne das Heil und die Gnade vollende es, sich ergebenden, mit dem Wesen der Gnade unverträglichen Consequenzen abgeschnitten, und ist nur so viel dargethan, daß Hilarius in dieser Verhältnißbestimmung das Problem, wie mit der zum Heile nothwendigen Gnade die Freiheit des Willens bestehen könne, gelöst glaubt; die Bestimmung aber, daß der Wille im

---

[1]) Ibid. n. 13. p. 608. 609. Ebenso comment. in Matth. cap. 6, 5. p. 698.

Heilsproceß aus sich anfange, besteht immer noch. Aber auch sie hat ihr Correctiv an dem bei Hilarius vorfindlichen Begriff der gratia operans. Freilich muß man zugestehen, daß die diesfälligen Stellen nur assertorisch sind und der in ihnen gelehrte Begriff der gratia operans obiger Formel so zu sagen nur zur Seite steht, daß also in ihnen das Verhältniß der Gnade zur Freiheit von dem ihrem Begriffe entsprechenden, d. i. religiösen Standpuncte aus blos indicirt und keineswegs durchgeführt ist. Insoferne ist die diesfällige Lehrentwicklung des Hilarius eine unvollkommene und mangelhafte; aber aus dem Gesagten ist ebenso gewiß, daß dieser Mangel kein materieller, kein auf pelagianischen Vorstellungen beruhender, sondern ein doctrineller ist. Daß die Gnade absolut und unbedingt sei, ist von ihm ausdrücklich anerkannt, aber in der wissenschaftlichen Feststellung ihres Verhältnisses zum Willen diesem ihrem Begriffe keine Rechnung getragen; gegenüber der Vorstellung von der necessitirenden Wirkungsweise der Gnade konnte er nur die moralische Seite an dem Verhältnisse der beiden Heilsfactoren zur Geltung bringen.

Diesen ethischen Standpunkt nimmt Hilarius auch in seiner Rechtfertigungslehre selbst ein. Uebereinstimmend mit seinem Satze, daß im Heilsleben die beiden Factoren Gnade und Freiheit seien, setzt er das Wesen der Rechtfertigung ebenso in das positive Moment der Neuschaffung des Menschen durch Heiligung, als in das negative der Sündenvergebung [1]).

---

1) In Matth. cap. 10, 24. p. 719: Cum ergo innovamur baptismi lavacro per verbi virtutem, ab originis nostrae peccatis atque auctoribus separamur; recisique quadam exsectione gladii Dei, a patris et matris affectionibus dissidemus: et veterem cum peccatis atque infidelitate sua hominem exuentes, et per Spiritum

Dagegen lehrt er auch, daß subjectiv der Glaube allein den Menschen rechtfertige [1]), eine Behauptung, bei welcher die Rechtfertigung nur in der Sündenvergebung bestehen kann. Dieser Widerspruch ist jedoch nur ein vermeintlicher und erklärt sich und löst sich leicht auf.

Der Satz von der Rechtfertigung durch den Glauben allein steht bei Hilarius im ausdrücklichen Gegensatze zum alttestamentlichen Gesetze, worunter er zunächst das Cäremonialgesetz versteht, das zur Rechtfertigung sich unwirksam erweist. Keiner, sagt er, ist gerecht aus dem Gesetze. Wenn der Herr sagt, er sei nicht gekommen, Gerechte, sondern Sünder zur Buße zu berufen, so zeigt er, daß das Rühmen mit der (Gesetzes-) Gerechtigkeit eitel sei: denn weil die Opfer zum Heile wirkungslos waren, war die Barmherzigkeit allen denen, die unter dem Gesetze standen, nothwendig. Denn wenn die Gerechtigkeit aus dem Gesetze (zureichend) gewesen wäre, so wäre nicht Verzeihung durch Gnade nothwendig gewesen [2]). Wegen seiner Wirkungslosigkeit ist es daher abgeschafft worden. Das Werk unseres Heiles, sagt Hilarius, ist nicht in dem (alttestamentlichen) Opfer, sondern in der Barmherzigkeit gegründet, und indem das Gesetz aufhört, werden wir durch Gottes Güte selig [3]). Meint nun dies, muß man fragen, Hilarius auch vom alttestamentlichen Gesetz als Sittengesetz? Ist es ebenso wirkungslos in Absicht auf das Heil des

---

anima et corpore innovati, necesse est ut ingeniti et vetusti operis consuetudinem oderimus.

[1]) Ibid. c. 8, 6. p. 705: Et remissum est ab eo, quod lex laxare non poterat; fides enim sola justificat. Ibid. c. 20, 15. p. 777.

[2]) Ibid. c. 9. n. 2. p. 707.

[3]) Ibid. c. 12, 5. p. 727.

Menschen, und daher abrogirt und von gar keiner Bedeutung mehr, wie das alttestamentliche Cäremonialgesetz? Eine solche Annahme ist von vornherein schon deßhalb unstatthaft, weil nach Hilarius da, wo freier Wille ist, und diesen schreibt er dem Menschen auch im sündigen Zustande zu, ein Gesetz sein muß. Daß er ein solches in der That statuirt, beweist folgende Stelle: Es ist unzweifelhaft, daß diejenigen im Buche der Lebendigen sind, welche früher ohne alle Erkenntniß Christi, im Gesetze fromm lebend, alle Vorschriften des Gesetzes erfüllt haben; von ihnen hat dem Gesetze gemäß der Apostel Paulus gelehrt: Wer sie gethan hat, wird leben in Ewigkeit. Aber die aus der Erfüllung des Gesetzes entstehende Gerechtigkeit ist keine vollkommene: sie führt nur in's Buch des Lebens, nicht in die eigentliche Seligkeit; letztere wird nur der Gerechtigkeit aus dem Glauben zu Theil. In das Buch der Gerechten, fährt er fort, werden diejenigen geschrieben, welchen Christus zur Gerechtigkeit geworden ist (Gal. 3, 11). Denn der Gerechte lebt aus dem Glauben [1]). Was demnach die Gesetzesgerechtigkeit im alten Testamente wegen ihrer Unvollkommenheit nur zum Theil und nicht ganz erreicht, erlangt in der neutestamentlichen Heilsökonomie die Gerechtigkeit aus dem Glauben: was also der Gesetzesgerechtigkeit noch fehlt, ergänzt die Gerechtigkeit aus dem Glauben, oder objectiv die Barmherzigkeit Gottes. Ganz klar spricht dies Hilarius in folgenden Worten aus: Die Werke der Gerechtigkeit reichen zum Verdienste der vollkommenen Seligkeit nicht zu, außer wenn die Barmherzigkeit Gottes bei dem Willen der Gerechtigkeit die Fehler der menschlichen Wandelbarkeit und Veränderung nicht anrechnet. Daher das Wort des Propheten:

---

1) Tractat. in Ps. 68. n. 24. p. 256.

Besser ist deine Barmherzigkeit als das Leben (Ps. 62, 4). Denn wenn auch das Leben der Gerechten durch das Wirken der Gerechtigkeit löblich ist, so wird es doch durch die Barmherzigkeit Gottes mehr Verdienst erlangen. Denn er (der Psalmist) gelangt aus diesem Leben in das ewige; und das Wirken der Gerechtigkeit belohnt die Barmherzigkeit Gottes so sehr, daß er, über den Willen der Gerechtigkeit sich erbarmend, jeden Gerechten auch seiner ewigen Seligkeit theilhaftig macht [1].

Aus vorstehender Erklärung ergibt sich, daß Hilarius mit dem Satze, der Glaube allein rechtfertige, das Sittengesetz so wenig negirt, daß er dasselbe statuirt; denn wenn die Gerechtigkeit aus dem Gesetze unvollkommen und zur vollen Seligkeit unzulänglich ist, das Fehlende aber durch die Gerechtigkeit aus dem Glauben ergänzt wird, so ist der Sinn kein anderer als der: Dem Christen erwächst die volle Seligkeit aus seiner Gerechtigkeit aus dem Gesetze und aus seinem Glauben, oder sie ist zum Theil Verdienst des Menschen und zum Theil Werk der Barmherzigkeit Gottes. Eine Vorstellung, die zur obigen Bestimmung des Verhältnisses der beiden Heilsfactoren vollkommen zusammenstimmt, aber auch ebenso mangelhaft ist, indem sie, das Heil zwischen Gott und den Menschen vertheilend, den Antheil des ersteren zeitlich auf den des letzteren folgen, den Menschen mithin sein Heil einseitig anfangen läßt. Offenbar ist sie daher auch nach denselben Grundsätzen wie seine Anschauung über das Verhältniß der Heilsfactoren zu einander zu beurtheilen; anderseits beruht sie aber, was damit zusammenhängt, auf einer nur quantitativen Auffassung des Verhältnisses zwischen der alt- und neutestamentlichen Heilsöconomie.

---

[1]) Tractat. in Ps. 51. n. 23. p. 92.

Was endlich die Prädestinationsfrage betrifft, so ist dieselbe von Hilarius nur flüchtig berührt. Der Begriff, den er von ihr aufstellt, stimmt mit der vorausgehenden Lehre durchaus überein. Die Vorherbestimmung der Menschen zur Seligkeit durch Gott beruht auf dessen Präscienz. Da aber diese den Willen in seinem Thun nicht bedingt, seine Freiheit keineswegs aufhebt [1]), so ist die Prädestination keine willkürliche, sondern die auf Grund des vorausgesehenen Verdienstes erfolgende Auswahl zur Seligkeit [2]).

§ 31.

Optatus von Mileve.

Optatus, Bischof von Mileve, stimmt, was zunächst seine Lehre von der moralischen Verschlimmerung des Menschen betrifft, mit seinem Amtsgenossen von Carthago überein. Niemanden, sagt er, entgeht es, daß jeder Mensch, welcher geboren wird, selbst wenn er von christlichen Eltern stammt, nicht ohne den unreinen Geist sein könne, welcher vor dem Bade des Heiles vom Menschen verscheucht und aus ihm verbannt werden muß. Dies bewirkt der Exorcismus, durch welchen

---

1) In Ps. 57. n. 3. p. 139: Esau alienatus ab utero est, cum major minori serviturus, etiam ante quam exsisteret, nuntiatur, Deo futurae non nescio voluntatis, cum et sermonis falsitas et vitae error a ventre est: ipso potius hoc sciente, quam aliquo ad necessitatem genito naturamque peccati.

2) In Ps. 64. n. 5. p. 185: Multi enim secundum Evangelium vocati sunt, sed pauci electi. Electi autem sunt nuptiali veste conspicui, puro atque integro novae nativitatis corpore splendidi. Itaque non res indiscreti judicii electio est: sed ex meriti delectu facta discretio est. Beatus ergo quem elegit Deus: beatus ob id, quia electione sit dignus.

der unreine Geist vertrieben wird [1]. In der Taufe, heißt es anderswo, wird der Mensch, welcher für die Welt geboren worden war, durch die Trinität und den Glauben für Gott geistig wiedergeboren [2]. Ob aber im Sinne des Optatus diese jedem Menschen von Geburt an anklebende Makel ihren Ursprung in Adam habe und also ein vitium originale sei, scheint geradezu in Frage gestellt zu sein, wenn er, um den erleichterten Rücktritt der Donatisten zweiter Generation zur katholischen Kirche zu begründen, sagt, die Schuld der Eltern, welche Traditoren geworden, sei so wenig auf ihre Kinder übergegangen, als Seth Adams, seines Vaters, Vergehen angehöre [3]. Allein dies ist nicht der Fall, denn, wie schon von Andern richtig bemerkt wurde [4], ist in der frag-

---

[1] De schismate Donatistar. IV, 6. p. 73 (ed. Du Pin, Lutet. Paris. 1700).

[2] II, 10. p. 34: Cui (sc. Trinitati) concurrit fides credentium, et professio, quae apud acta conficitur angelorum, ubi miscentur coelestia et spiritalia semina, ut sancto germine nova possit renascentium indoles procreari: ut dum Trinitas cum fide concordat, qui natus fuerat saeculo, renascatur spiritaliter Deo.

[3] VII, 1. p. 102: Quamvis ab ipsis (sc. traditoribus parentibus) ad vos videatur haereditaria macula esse transmissa: tamen in hoc titulo non potestis rei esse cum patribus vestris, secundum judicium Dei, qui locutus est per Ezechielem prophetam (18, 49) dicens: anima patris mea est; et anima filii mea est: anima quae peccat, sola punietur. Quae res jam et antiquis seculis, in ipsis natalibus mundi probata est, dum non pertinuit ad Seth filium Adae patris admissum. — Man hat früher den angeblichen Widerspruch dieser Stelle mit dem peccatum originale durch die Annahme der Unächtheit des siebenten Buches beseitigt. Diese Lösung ist jedoch unzulässig, seitdem Du Pin (in praefat. num. 2) die von ihm früher selbst in Zweifel gezogene Aechtheit desselben nachgewiesen hat.

[4] Natalis Alexander, histor. eccl. tom. IV. c. VI. art. 16. p. 146; tom. V. dissertat. 21. p. 355. Rubeis, l. c. p. 103. 104.

lichen Stelle nur der Uebergang der Sünden als rein persönlicher oder actueller geleugnet und somit nur so viel behauptet, daß dem Sohne die Sünden seines Vaters nicht imputirt werden könnten, so daß er dafür strafbar wäre [1]). Diese Erklärung ist um so richtiger, als ja sonst die behauptete Verschlimmerung der menschlichen Natur von Geburt aus in ihr als solcher schon gelegen wäre, eine Vorstellung, die Optatus nicht kennt, indem er die Wirkung der Taufe als Wiederherstellung des Menschen in seinen ursprünglichen Zustand der Gnade angibt, womit die Verschlimmerung als eine erst durch die selbsteigene, persönliche Sünde des Menschen entstandene bezeichnet ist [2]).

Die Anthropologie ist bei Optatus keine entwickelte, sondern nur in ihren Hauptsätzen angedeutet. Gleichwohl ergibt sich aus seiner Schrift so viel mit Bestimmtheit, daß er dem Menschen auch noch im Stande der Sündhaftigkeit die Freiheit des Willens zuschreibt. Es ist kein Widerspruch, sondern sehr wohl vereinbar hiemit, wenn er lehrt, kein Mensch hienieden sei ohne Sünde [3]). Denn er spricht damit nicht die Nothwendigkeit der Sünde aus, sondern stellt, gegenüber der extremen Ansicht der Donatisten, daß nur Heilige Glieder der Kirche sein könnten, nur die vollkommene Heiligkeit des Menschen im dasigen Leben schon in Abrede [4]). Den innern

---

[1]) De schismate Donatist. VII, 1: Igitur quia peccatum est, videant parentes vestri, quid in judicio Dei respondeant: vestrum tamen (quia aliis temporibus estis) peccatum esse non potest.

[2]) V, 1. p. 79: baptisma Christianorum, Trinitate confectum, confert g r a t i a m. — Cataclysmus erat quidem imago baptismatis, ut inquinatus totus orbis, demersis peccatoribus, lavacro interveniente, in faciem p r i s t i n a m mundaretur.

[3]) IV, 7. p. 75: nemo est sine peccato, nisi solus Deus.

[4]) VI, 2. p. 103: nemo ex toto sanctus poterit inveniri.

Grund [1]). Hiefür findet Optatus in der Creatürlichkeit und Endlichkeit der menschlichen Natur, so daß nur Gott, als der Unendliche, weil Absolute, schlechthin heilig ist. Gott allein, sagt Optatus, und der Sohn Gottes, Christus, ist schlechthin sündelos und heilig, weil er allein vollkommen, ja die Vollkommenheit selbst ist: wir alle andern sind nur halbvollkommen [2]).

An die Lehre von der Sündhaftigkeit des Menschen reiht sich jene von der Gnade. Deren Nothwendigkeit erschließt er nicht sowohl aus der dem Menschen von Geburt an anklebenden Makel, als vielmehr aus der Endlichkeit des Menschen, vermöge welcher er zwar das Gute wollen und anstreben, aber nicht zur Vollendung führen könne. Die Donatisten anredend sagt er: Ihr wollt von den Menschen für heilig und unschuldig angesehen sein, aber sagt einmal, woher ist diese Heiligkeit, die ihr euch allzu dreist anmaaßt? Zu ihr wagt sich der Apostel Johannes nicht zu bekennen, der sagt: Wenn wir behaupten, wir hätten keine Sünden, so täuschen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns (1 Joh. 1, 8). Wer dies gesagt hat, der hatte in Weisheit die Gnade Gottes im Auge. Es ist nämlich Sache des Christen, das, was gut ist, zu wollen, und in dem, was er gut gewollt hat, zu laufen: aber dem Menschen ist es nicht gegeben, es zu vollenden, so daß nach der Laufbahn, welche der Mensch durchlaufen muß, Gott etwas übrig bleibt, wo er dem Wankenden zu Hilfe kömmt: weil er allein die Vollkommenheit, und allein

---

[1]) Positiv begründet er seinen Satz mit 1 Joh. 1, 8 und Matth. 6, 12, sowie durch die Bemerkung, daß von Christus die vollkommene Heiligkeit nicht gegeben, sondern verheißen worden sei. II, 20.

[2]) II, 20. p. 40: Ipse solus (Deus) est perfectio, et perfectus solus Dei filius Christus. Caeteri omnes semiperfecti sumus.

der Sohn Gottes vollkommen ist. Wir alle Uebrigen sind nur halbvollkommen, denn unser ist das Wollen, unser ist das Laufen, Gottes aber das Vollenden. Daher sagt auch Paulus Röm. 9, 16: Es kommt weder auf das Wollen noch das Laufen an, sondern auf Gottes Gnade [1]).

Ist in dieser Stelle die Begründung der Nothwendigkeit der Gnade durch Berufung auf die Endlichkeit des Menschen vollkommen richtig, so beruht dagegen die nähere Motivirung, der Wille bedürfe der Gnade, weil er das Gute nur wollen und anstreben, aber nicht vollenden könne, auf einer mangelhaften Ansicht über das Verhältniß der Gnade zur Freiheit, auf einer Ansicht, in welcher er zwar dem Wortlaute nach mit Hilarius zusammentrifft, mit der er aber doch hinter ihm zurückbleibt, nicht etwa weil diese Bestimmung bei ihm thetisch und nicht im erklärten Gegensatze zu der die Willensfreiheit aufhebenden Vorstellung von der necessitirenden Wirkungsweise der Gnade vorkömmt, denn daraus, daß diese Beziehung verschwiegen ist, folgt nicht, daß sie geleugnet ist, sondern weil es bei ihm an Angaben über das Wesen der Gnade fehlt, durch welche jener Mangel sich compensiren ließe. Daher scheint **Natalis Alexander** Recht zu haben mit seinem Urtheile, daß in der mitgetheilten Stelle der Irrthum der

---

1) Ibid.: ... Hoc (sc. 1 Joh. 1, 8) qui dixit, sapienter se ad Dei gratiam reservavit. Est enim Christiani hominis, quod bonum est, velle; et in eo, quod bene voluerit, currere; sed homini non est datum, perficere: ut post spatia, quae debet homo implere, restet aliquid Deo, ubi deficienti succurrat: quia ipse solus est perfectio et perfectus solus Dei filius Christus. Caeteri omnes semiperfecti sumus. Quia nostrum est velle, nostrum est currere; Dei perficere. Unde beatissimus apostolus Paulus ait: **neque volentis, neque currentis, sed ad Dei, gratiam pertinentis** (Rom. 9, 16).

Semipelagianer präformirt erscheine und sich ihr kaum ein guter Sinn abgewinnen lasse[1]), dagegen Du Pin zu milde zu urtheilen, wenn er sagt, Optatus scheine den Kräften des Willens ein wenig zu viel zuzuschreiben[2]). Gleichwohl können wir Natalis Alexander nicht beistimmen. In der Bestimmung des Optatus ist nämlich keine semipelagianische Tendenz wahrzunehmen; sie will lediglich die Nothwendigkeit der Gnade darthun, und wenn sie diese auf die Vollendung des Guten beschränkt und dem Menschen das Wollen und Streben darnach zuschreibt, so will sie zugleich zeigen, wie mit der Gnade die Freiheit des Willens bestehe. Ihr Fehler liegt sonach nicht von vorneherein in einer Ueberschätzung der Kraft des Willens, sondern in einer unrichtigen Vermittelung der beiden Factoren zu ihrer Einheit, durch quantitative Bestimmung ihres Verhältnisses zu einander, eine Bestimmung, deren unausbleibliche Folge allerdings jenes dem Willen zugeschriebene Zuviel sein mußte; aber gerade weil es nur Folge der genannten, dem blos empirischen, vorstellenden Bewußtsein angehörigen Lösung des Problems ist, wie sich mit der Gnade die Freiheit des Willens vereinigen lasse, Folge also einer unrichtigen wissenschaftlichen Vermittelung, ist die Bestimmung, daß der Wille (aus sich, ohne Gnade) das Heil zu wirken anfange, nur von doctrineller, formeller Bedeutung, und materielles Moment im dogmatischen Bewußtsein des Optatus kann sie nicht sein. Wäre

---

1) Histor. eccl. t. V. p. 372: His verbis praeformatus videtur Semipelagianorum error, vixque in bonum sensum flecti possunt.

2) In Praefatione n. II. p. VI.: Quibus videtur paulo plus arbitrii nostri viribus tribuere quam par.

sie letzteres, so durfte Optatus nicht blos sagen: Weil der Mensch aus sich es nicht zur Vollendung des Guten bringt, bedarf er der Gnade, er mußte auch sagen: Weil der Mensch aus sich das Gute wollen und darnach streben kann, bedarf er der Gnade blos zur Vollendung. Zu dieser Auslegung berechtigt uns aber Optatus durchaus nicht, ja seine wiewohl nur wenigen anthropologischen Sätze lassen sie nicht zu. Es ist also in der That die Bestimmung, der Wille fange das Heil an, eine aus wissenschaftlicher Vermittlung der Gnade und Freiheit zu ihrer Einheit sich ergebende, aber ihrem Inhalte nach dem Glaubensbewußtsein des Optatus nicht angehörende, weil ihm widerstreitende Consequenz.

§ 32.

Ambrosius.

Die Grundsätze der bisher genannten Kirchenväter finden wir alle auch bei Ambrosius. Im Puncte der allgemeinen Sündhaftigkeit des Geschlechtes stimmt er mit Tertullian, Cyprian und Hilarius überein, wogegen sich seine Gnadenlehre mehr an jene der beiden Ersteren anschließt. Nur erscheint die beiderseitige Lehre bei ihm viel entwickelter, so daß er die Vermittelung zu Augustinus um einen guten Theil weiter führt, wie denn letzterer sich auch auf ihn am meisten beruft.

Beginnen wir mit dem obersten und ersten derjenigen Sätze, welche sich in fraglichem Lehrstücke berühren und bedingen, dem Satze von dem Urzustande des Menschen, so ist nach Ambrosius der Mensch aus zwei von einander verschiedenen Substanzen constituirt, aus dem Geiste, welchen Gott

geschaffen, und dem Leibe, den er aus Lehm gebildet [1]. Gleichwohl verlegt er das eigentliche, innerste Wesen des Menschen in den Geist oder die Seele. Etwas Anderes, sagt er, sind *wir*; etwas Anderes, was unser ist; etwas Anderes, was um uns ist. Wir sind Seele und Vernunft (anima et mens); unser sind die Glieder des Leibes und seine Sinne: um uns aber ist das Geld, sind die Diener und der Apparat dieses Lebens [2]. Dieses Ichwesen des Menschen, seine Seele oder sein Geist ist, lehrt Ambrosius an der Hand der Bibel weiter, nach dem Bilde Gottes erschaffen. Auf den Körper des Menschen kann sich das göttliche Ebenbild in ihm nicht beziehen, da Gott Geist und nicht Körper ist [3]. Genauer aber ist der Mensch seiner Seele nach nicht das Bild Gottes, d. h. der unmittelbare und wesensgleiche Abdruck des Wesens Gottes an sich; dies ist der Sohn Gottes, der aus Gott *gezeugt* ist. Als *geschaffen nach* dem Bilde Gottes ist er nur das *Nachbild* Gottes [4]. Nach dieser seiner Eigenschaft hat der Mensch in seiner Substanz Etwas von dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes, was dem göttlichen Urbilde ähnlich ist [5].

---

[1] In Ps. 118. sermo 10, 15. 18. De Isaac et anim. c. 2, 4. De institut. virgin. c. 3, 17. Ep. 72. n. 17 (Opp. ed. Maurin. Venet. 1748—1750. Tomi IV.).

[2] Hexaëmer. l. VI, c. 7. n. 42.

[3] Ibid. c. 8, 44.

[4] Exposit. in Ps. 118. serm. 10, 16: Si intelligas imaginem, videbis ad imaginem; homo enim non est imago Dei, sed ad similitudinem factus est. Alius est imago Dei invisibilis, primogenitus universae creaturae, per quem facta sunt omnia. Ille non ad imaginem, sed imago; tu non imago, sed ad imaginem. — Hexaëmer. l. VI, c. 7. n. 40. 41.

[5] In Ps. 118. serm. 10. n. 16 (Fortsetzung der obigen Stelle): Habes ergo in tua substantia aliquid de imagine et similitudine Dei, quod sit divinae simile imaginis.

Worin besteht dieses Verwandtschaftliche nun, welches ist das Wesen des Ebenbildes?

Wenn der Mensch, weil Gott Geist ist, nur durch seine Seele dessen Ebenbild sein kann, so ist das Wesen des Ebenbildes offenbar das substantielle, d. h. seine Natur begründende Wesen des Geistes selbst. Damit ist aber auch schon gesagt, daß dem Menschen kraft seines Ebenbildes gewisse Eigenschaften und Kräfte zukommen, durch die er Gott ähnlich und verwandt ist, und zwar können es nur solche sein, die den sogenannten physischen Attributen entsprechen; wegen seiner Creatürlichkeit können sie jedoch dem Menschen nur in endlichem und beschränktem Maaße zukommen. In diesem Gedankenzusammenhang sagt Ambrosius: Nach dem Bilde Gottes ist nicht das Fleisch, sondern unsere Seele, welche frei ist und in weitreichenden Gedanken und Absichten dahin und dorthin schweift und in der Betrachtung Alles schaut. Siehe, jetzt sind wir in Italien und denken, was sich auf den Orient und Occident bezieht, und wir verkehren mit Jenen, die sich in Persien befinden, sehen diejenigen, welche in Africa weilen, wenn dieses Land die uns Bekannten aufgenommen hat; wir folgen im Geiste den auf der Reise Befindlichen, sind mit den Auswärtigen, verkehren mit den Abwesenden, reden die von uns Getrennten an, erwecken selbst die Todten zum Gespräche mit uns auf, lieben und halten sie wie Lebendige fest und erweisen ihnen Liebesdienste. Nach dem Bilde Gottes also ist die Seele, welche nicht nach der Kraft des Körpers, sondern des Geistes geschätzt wird, welche die Abwesenden sieht, den jenseits des Meeres befindlichen Gegenständen im Geiste begegnet und sie im Geiste durchgeht, das Verborgene durchforscht und in einem Augenblicke ihre Vermögen dahin und dorthin, über den ganzen Erdkreis und nach verborgenen

Orten der Welt richtet; welche mit Gott in Verbindung tritt, Christo anhängt, in die Tiefe und himmelwärts steigt und hier sich frei bewegt [1].

Lauten diese Worte dahin, daß dem Menschen kraft des göttlichen Ebenbildes in ihm Intelligenz zukomme, so bezeichnet er anderseits ebenso sehr den freien Willen als integrirenden Bestandtheil desselben. Die Seele, sagt Ambrosius, welche frei ist, ist nach dem Bilde Gottes [2]. Den freien Willen selbst aber definirt er als das Vermögen des Guten und Bösen, welche Form der Freiheit in der Endlichkeit des Menschenwesens begründet sei [3]. Die menschliche Natur hat Neigung und ist wandelbar nach beiden Seiten hin, so daß sie dahin, wohin sie strebt, neigt, entweder auf die Seite der Tugenden oder der verlockenden Sünden [4]. „Von dem Gesetze der Nothwendigkeit ist der Mensch in seinem sittlichen Thun nicht beherrscht. Nicht durch sclavische Nothwendigkeit werden wir zum Gehorsam verpflichtet, sondern durch freien Willen (voluntate arbitra), mögen wir zur Tugend hinneigen oder zur Sünde incliniren. Und deßhalb zieht uns entweder der freie Affect zum Irrthum, oder ruft uns der

---

1) Hexaëmer. VI, 8, 45.

2) Ibid.: Non ergo caro potest esse ad imaginem Dei, sed anima nostra, quae libera est, et diffusis cogitationibus atque consiliis huc atque illuc vagatur, quae considerando spectat omnia.

3) De Spirit. sanct. l. I. c. 9. n. 111: Si autem solus exsors peccati Deus, omnis utique creatura per naturam sui, ut diximus, obnoxia potest esse peccato.

4) Enarratio in Ps. 47. n. 8: Proclivis enim et mutabilis in utrumque est humana conditio; ut quocumque intenderit, eo propendeat et vergat, vel ad studia virtutum, vel ad illecebram delictorum.

Wille davon zurück, wenn er der Vernunft gefolgt ist [1]). Hauptsächlich in diesem Gegensatz zur Nothwendigkeit lehrt Ambrosius die Freiheit des Willens. Aus Anlaß der Erklärung von Genes. 1, 14 bemerkt er gegen die von den Chaldäern entlehnte Vorstellung der Gnostiker, daß der Mensch in sittlicher Beziehung durch die Stellung der Gestirne zur Zeit seiner Geburt bestimmt werde; dieselbe sei eine sittlich schädliche. Denn, fragt er, was ist so schädlich, als wenn Einer sich überredet, er sei das, als was er geboren worden? Keiner darf sonach sein Leben, seinen Stand und seine Sitten ändern und sich anstrengen, daß er besser werde, sondern muß in dieser Ueberzeugung verharren. Du kannst weder den Rechtschaffenen loben, noch den Schlechten verurtheilen, wenn er nur der Nothwendigkeit seiner Geburt entspricht. Und wie hat Gott entweder den Guten Belohnung oder den Bösen Bestrafung bestimmt, wenn die Nothwendigkeit die Lebensart bewirkt und der Gestirne Lauf den Wandel bildet? Und was anders heißt es, als dem Menschen den Menschen ausziehen, wenn Nichts der eigenen Sittlichkeit, Nichts dem Unterrichte, Nichts den eigenen Bemühungen überlassen ist? Wie Viele haben sich nicht von den Verbrechen und Sünden losgemacht und zu einem bessern Zustande bekehrt? [2]).

An einer andern Stelle macht er die Freiheit des Willens geltend, indem er den Irrthum bekämpft, als ob Gott die Sünde erschaffen habe. Dies, sagt Ambrosius, ist unmöglich, da die Bosheit, welche von der Güte der Natur abfiel, nichts Substantielles, sondern Accidentelles ist. Gott hat sie nicht mit den übrigen Elementen erschaffen, sondern aus uns ist sie

1) De Jacob et vita beat. l. 1. c. 1. n. 1.

2) Hexaëmer. IV, 4, 13.

entstanden; durch die Leichtfertigkeit in den Sitten wird sie erzeugt, und hat nicht irgend eine Prärogative der Creatur, noch die Geltung einer natürlichen Substanz für sich, sondern den Fehler der Wandelbarkeit und den Irrthum des Falles. Wenn Gott die Bosheit aus der Seele Einzelner getilgt wissen will, wie kann er sie hervorbringen, und wie können wir ihr den Anfang von dem Herrn zuschreiben? Wie mögen die Marcioniten, Valentinianer und Manichäer sagen, Gott habe das Böse erschaffen, da ja keineswegs das Widersprechende durch das ihm Widersprechende und Entgegengesetzte hervorgebracht wird? Denn nicht erzeugt das Leben den Tod, noch das Licht die Finsterniß. Denn nicht verhält es sich wie mit der Veränderlichkeit der Willensacte, so auch mit den durch Generation sich fortsetzenden Wesen (generationum progressiones). Jene verändern sich aus dem einen Gegentheil in das andere durch Veränderung des Vorsatzes, während diese nicht aus dem einen Gegentheil in das andere übergehen, sondern, weil entweder von Urhebern oder Ursachen derselben Art hervorgebracht, auf die Aehnlichkeit ihres Urhebers zurückweisen.

Was werden wir also sagen? Wenn nämlich die Bosheit weder ohne Anfang, so zu sagen unerschaffen, noch von Gott hervorgebracht ist, woher hat sie dann die Natur? Denn daß Uebel in dieser Welt sind, hat kein Weiser geleugnet, da in ihr der Fall zum Tod so häufig ist. Aber aus dem bereits Gesagten können wir schließen, daß sie keine lebendige Substanz ist, sondern eine vom Pfade der Tugend ablenkende Verkehrung des Geistes und der Seele, welche sich nur zu häufig in das Herz der Sorglosen einschleicht. Von Außen also droht uns nicht größere Gefahr als von uns selbst. Im Innern ist der Widersacher, inwendig der Urheber

des Irrthums, im Innern sage ich, eingeschlossen in uns selbst. Untersuche deinen Vorsatz, erforsche den Zustand deines Geistes, stelle Wachen aus gegen die Gedanken deiner Seele und die Leidenschaften deines Gemüthes. Du selbst bist dir die Ursache der Verkehrtheit, du selbst der Anführer deiner Vergehen, du selbst der Veranlasser der Verbrechen. Was rufst du eine fremde Natur zur Entschuldigung deines Sündigens herbei? O daß du dich selbst nicht dazu reiztest, daß du dich selbst nicht überstürztest und in unmäßige Neigungen, oder Indignation, oder Leidenschaften verwickeltest, welche uns wie in Netzen gefangen halten. Denn in der That wohnt uns die Kraft inne, die Neigungen zu beherrschen, die Zornsucht zu bändigen, die Leidenschaften zu zügeln; sowie auch in uns das Vermögen ist, der Ueppigkeit sich zu ergeben, die Lüste wachsen zu lassen, den Zorn zu entflammen oder dem, der ihn entflammt, Gehör zu schenken, sich mehr in Hochmuth zu erheben und in Grausamkeit zu ergehen, als in Bescheidenheit sich zurückzuhalten und die Sanftmuth zu lieben. Was klagst du, o Mensch, also die Natur an? Allerdings hat sie gewisse Hemmnisse an sich, das Alter und die Schwachheit. Aber das Alter selbst ist in guten Sitten sanfter, im Rathe nützlicher, zur Beharrlichkeit, den Tod zu ertragen, bereitwilliger, zur Unterdrückung der Gelüste stärker. Auch findet sich bei der Schwachheit des Körpers die Nüchternheit des Geistes. Daher sagt der Apostel 2 Cor. 12, 10: Wenn ich schwach bin, fühle ich mich stark. Deßhalb rühmte er sich nicht in der Kraft, sondern in der Schwachheit. Auch eine göttliche Antwort also tönt uns wie ein heilsames Orakel zu, daß die Kraft sich in der Schwachheit vollende. Vermeiden muß man jene aus unserem Willen hervorgehenden Vergehen der Jugend und unvernünftigen Leidenschaften des Körpers. Worüber wir

also Herr sind, dafür dürfen wir die Principien nicht außer uns suchen, noch auf Andere schieben, sondern müssen anerkennen, was eigentlich unser ist. *Die Wahl des Bösen, das wir nicht zu thun vermögen, wenn wir nicht wollen, müssen wir vielmehr uns als Andern zuschreiben.* Deßhalb trifft auch beim Gerichte dieser Welt nur diejenigen, welche freiwillig schuldig, nicht aber jene, die durch Nothwendigkeit gezwungen worden sind, Schuld, und condemnirt sie die Strafe [1]).

Unter dem göttlichen Ebenbilde versteht jedoch Ambrosius viel häufiger, ja vorherrschend, die ursprüngliche ethische Beschaffenheit, also die Heiligkeit des ersten Menschen und identificirt dasselbe mit der *Aehnlichkeit* im jetzigen dogmatischen Sprachgebrauch. Es ist dies nur eine Consequenz aus dem in dieser Lehre von Ambrosius angenommenen obersten Grundsatz. Denn hiernach muß er das Nachbild Gottes in der Totalität seines Wesens, d. h. nicht blos den sogenannten *physischen*, sondern ebenso sehr den *ethischen* Eigenschaften Gottes nach sein. Ambrosius spricht dies in negativer Weise aus, wenn er sagt: Da der Mensch nach dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes gemacht ist, so muß er, wie Gott, welcher ohne Sünde ist, ohne Sünde sein [2]). Ueber das Ebenbild in diesem Sinne spricht er sich, Jes. 49, 16 allegorisch erklärend, also aus: Jene Seele wird von Gott geschmückt, welche in sich die strahlende Anmuth der Tugenden und den Glanz der Frömmigkeit besitzt. Jene Seele ist schön geschmückt, aus welcher das Bild des göttlichen Wirkens hervorleuchtet. Jene Seele ist schön geschmückt, in welcher der Glanz der Herrlich-

---

[1]) L. c. I, 8, 28—32.

[2]) In Ps. 36. n. 73.

keit und das Bild der Substanz des Vaters ist. Nach diesem Bilde, welches strahlt, ist sie ein kostbares Gemälde. Nach diesem Bilde war Adam vor der Sünde[1]). Was nach dem Bilde Gottes ist, ist nicht im Körper, noch in der Materie, sondern in der vernünftigen Seele. Hier wird uns zeigt sich der Mensch nach der Aehnlichkeit und dem Bilde Gottes, wo der Gerechtigkeit, der Weisheit, wo jeder Tugend Schönheit erworben wird[2]). Fliehen wir das Böse und erheben wir unsere Seele zum Bilde und zur Aehnlichkeit Gottes. In der Flucht vor dem Bösen besteht die Aehnlichkeit, und die Ebenbildlichkeit Gottes wird durch Tugenden erworben[3]). Hiezu wird aber bemerkt, daß die in dem Ebenbilde gegebenen ethischen Eigenschaften im Menschen wegen seiner Creatürlichkeit nicht wie in Gott, welcher absolut und ewig ist, den Charakter der Natur haben können; ihr Princip ist vielmehr die Gnade. Alle Creatur, sagt Ambrosius, ist, auch wenn sie nicht stirbt oder sündigt, dennoch des Verderbens und des Todes fähig; und sie hat es nicht Kraft der unsterblichen Natur, sondern durch Erziehung oder Gnade, wenn sie sich in Einigen nicht zum Verderben (ad vitia) hinwendet[4]). Dieser Unterschied eines natürlichen und übernatürlichen Momentes in der Idee des ersten Menschen wird sich uns auch aus dem weiteren Verfolge der Darstellung ergeben.

Die Form des ursprünglichen ethischen Zustandes des

---

[1]) Hexaëmer. VI, 7, 42.

[2]) In Ps. 118. serm. 10, 15.

[3]) De bono mort. 5, 17; 4, 17; 2, 11. De Jacob et vita beat. 7, 30. De Elia et jejunio 16, 61.

[4]) De fide l. III, 3, 30.

Menschen erklärt Ambrosius für eine unvermittelte, wie sich aus der Polemik gegen die Anhänger eines gewissen Apelles ergibt, welche, wie es scheint, den sittlichen Habitus Adams nicht als einen durch Gnade gegebenen unmittelbaren und subjectiv erst noch zu vermittelnden, sondern als etwas Natürliches und daher schlechthin Vollendetes begriffen. Wie kann, lautete ihr Einwand, der Baum des Lebens wirksamer zum Leben beitragen, als die Einhauchung Gottes? Wenn ferner Gott den Menschen nicht vollkommen erschuf, ein Jeder aber durch eigene Thätigkeit die Vollkommenheit der Tugend sich erwirbt, scheint dann nicht der Mensch sich mehr zu erwerben, als Gott ihm gegeben hat? Der Baum des Lebens, erwiedert Ambrosius, war da, wo Gott den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen hervorgebracht, — in der Mitte des Paradieses. In der Mitte des Paradieses war demnach das Leben und die Ursache des Todes. Nicht also der Mensch hat das Leben hervorgebracht, sondern er konnte es entweder durch Handeln oder durch Beobachtung der Gebote Gottes finden. . . . Zwischen der Einhauchung Gottes und dem Essen vom Baume des Lebens ist kein Unterschied. Keiner kann sagen, daß der Mensch sich mehr erwerben könne, als ihm durch göttliche Gnade verliehen worden ist. O daß wir doch das Empfangene bewahren könnten! Unsere Mühe nämlich bezweckt dies, daß wir uns das, was ertheilt worden ist, aneignen [1]). Diese Vermittlung erfolgt durch den freien Willen, daher ist die Fortdauer des ursprünglichen Gnadenstandes vom sittlichen Verhalten des Menschen bedingt. Der Herr hat uns nach seinem Bilde und seiner Aehnlichkeit geschmückt,

---

[1]) De paradiso 5, 28. 29: Labor etenim noster eo proficit, ut quae tributa sunt, resumamus.

wie er selber lehrt, wenn er Jes. 49, 16 sagt: Siehe Jerusalem, ich habe deine Mauern geschmückt! Wenn wir gut handeln, so bleibt jenes himmlische Bild in uns; wenn Einer aber schlecht handelt, so wird dieses Bild (nämlich desjenigen, der vom Himmel herabgestiegen ist) in ihm zerstört, und es ist in ihm das Bild des Irdischen, wie der Apostel 1 Cor. 15, 49 sagt [1]).

Durch die Sünde ist das letztere eingetreten. Was zuerst den Sündenfall selbst betrifft, so wurde er, abgesehen von der Versuchung von Außen durch Satan, veranlaßt durch das Fleisch. Das Fleisch, commentirt er Genes. 6, 12, war die Veranlassung zum Verderbniß auch der Seele, welches gleichsam der Ursprung und gewissermaaßen der Ort der Lust ist, aus welchem wie aus einer Quelle die Ströme der schlimmen Begehrungen und Leidenschaften hervorbrechen und weithin überfließen. In ihnen versinkt, wenn der Steuermann verschlagen ist, das Ruder der Seele, nachdem der Geist selbst, durch Stürme besiegt, von seiner Stelle weicht [2]). Die Ein-

1) De interpellat. David l. IV, 8, 24.

2) De Noe et arc. c. 5, 12: Corrupit, inquit, omnis caro viam suam (Genes. 6, 12). Carnem hic posuit pro homine terreno, in quo carnis illecebra viam ejus corruperit. Qui si intellexisset quod munus accepisset a Deo, non utique passus esset, ut caro obstaret animae virtutibus. Itaque caro causa fuit corrumpendae etiam animae, quae velut origo et locus est quidam voluptatis, ex qua velut a fonte prorumpunt concupiscentiarum malarumque passionum flumina lateque exundant. Quibus demergitur animae quoddam excusso gubernatore remigium, cum ipsa mens velut quibusdam tempestatibus et procellis victa loco suo cedit. Pulcre autem ait, quia homo viam naturae suae corrupit. Nam via sua in paradiso erat, in illo virtutum flore, et in illa incorruptibili gratia, quam viam terrenis inquinavit vestigiis.

willigung der Seele in die Lust des Fleisches wird vermittelt durch den in ihr vorhandenen unvernünftigen Theil; durch das in ihr Unvernünftige wird sie also dem Verderben unterworfen [1].

Als die Folgen der Sünde für Adam selbst gibt er im Allgemeinen den Verlust des Ebenbildes und der Aehnlichkeit mit Gott an. Als Adam fiel, legte er das Bild des Himmlischen ab, und nahm das Bildniß des Irdischen an [2]. Unter dem verlorenen Ebenbilde versteht aber Ambrosius nicht das natürliche geistige Wesen des Menschen, sondern den durch Gnade verliehenen ethischen Habitus. Adam verlor in Folge der Uebertretung die Gnade [3]. Wenn der Mensch die ihm von dem Herrn eingegossene Gnade jener ewigen und himmlischen Lust bewahrt und nicht, durch die Verlockungen der Welt gefangen, verloren hätte, so wären niemals so jämmerliche Mühsale über ihn gekommen [4]. In der Erklärung der

---

[1]) De Isaac et anim. c. 2. n. 4. 5: Non ille secundum imaginem Dei homo vanitatis est: sed qui illud amisit et in peccatum decidit, et in materialia ista dilapsus est, iste homo est vanitatis. Anima igitur secundum sui naturam optima est: sed plerumque per irrationabile sui obnoxia fit corruptioni, ut inclinetur ad voluptates corporis, et ad petulantiam, dum mensuram rerum non tenet, aut fallitur opinione, atque inclinata ad materiam agglutinatur corpori. Sic invisibile ejus impeditur, et malitia repletur; quia dum intendit malitiae ejus se vitiis replet, et fit defectu bonitatis intemperantior.

[2]) Hexaëmer. VI, 7, 42: Secundum hanc imaginem Adam ante peccatum: sed ubi lapsus est, deposuit imaginem, coelestis, sumsit terrestris effigiem. — In Ps. 118. serm. 10, 15. 16; serm. 11, 14; serm. 15, 36: Adam cum in paradiso esset caelestis erat: post lapsum autem terrenus est factus.

[3]) In Ps. 40, 1.

[4]) In Ps. 1. praefat. n. 3. In Ps. 36. n. 50.

Parabel vom barmherzigen Samaritaner, Luc. 10, 30 ff., sagt er allegorisirend: Jericho bedeutet jene Welt, in welche Adam, wegen seiner Uebertretung aus dem Paradiese, d. i. aus dem himmlischen Jerusalem verstoßen, hinabstieg, d. h. von der Kraft zur Schwachheit gelangte (de vitalibus ad infirma demigrans): ihm hat nicht die Veränderung des Ortes, sondern der Sitten seiner Natur die Verbannung zugezogen. Denn wie verändert ist er gegen jenen Adam, welcher die unverletzte Seligkeit genoß, seitdem er in die Sünden der Welt gerathen und in die Hände der Räuber gefallen: was nicht geschehen wäre, wenn er nicht, abirrend vom himmlischen Gebote, sich ihnen unterthänig gemacht hätte. Wer anders sind jene Räuber, als die Engel der Nacht und der Finsterniß, welche sich bisweilen in Engel des Lichtes verwandeln, aber es nicht verbleiben können? Diese berauben uns zuvor des Kleides der geistigen Gnade, das wir empfangen, und schlagen uns gewöhnlich Wunden; denn wenn wir das empfangene Kleid unverletzt bewahren, können wir die Streiche der Räuber nicht inne werden. Hüte dich daher, daß du nicht vorher entkleidet wirst, wie Adam zuerst entblößt wurde und, die Beobachtung des himmlischen Gebotes verschmähend und des Glaubens baar, die tödtliche Wunde empfing, an welcher das ganze Menschengeschlecht erlegen wäre, wenn nicht jener Samaritan vom Himmel gekommen wäre und die schmerzenden Wunden geheilt hätte [1]).

Daß Ambrosius unter dem verlorenen Ebenbilde nicht das Ebenbild versteht, wie es mit der geistigen Natur des Menschen identisch ist, folgt schon daraus, daß er in die anima rationalis, welche nach dem Bilde Gottes ist, das ganze

---

[1]) In Luc. VII, 73.

und eigentliche Menschenwesen verlegt und das rationabile derselben, als das den Menschen vom Thiere qualitativ unterscheidende Merkmal, für unvertilgbar erklärt [1]). Insbesondere aber erklärt er den freien Willen, den er als Bestandtheil des Ebenbildes im natürlichen Sinne bezeichnet [2]), als ein unveräußerliches Eigenthum des Menschen [3]).

In der Darlegung der Lehre von den Folgen der Sünde Adams für das gesammte Geschlecht ist Ambrosius sehr ausführlich. Adam ist nicht blos individueller, er ist Gattungsmensch, da alle Menschen von ihm abstammen. Insoferne sind alle in ihm enthalten. In Adam sah Gott alle Menschen voraus [4]); es war Adam, und in ihm waren wir Alle [5]). Die Sündenschuld blieb daher nicht in ihren ersten Urhebern

---

[1]) Hexaëmer. VI, 7, 43: Anima igitur nostra ad imaginem Dei est. In hac totus es homo; quia sine hac nihil es, sed es terra, et in terram resolveris. Denique ut scias quia sine anima caro nihil est: Nolite, inquit (Matth. 10, 28), timere eos, qui possunt corpus occidere, animam autem non possunt. Quid igitur in carne praesumis, qui nihil amittis, si carnem amiseris? Sed illud time, ne animae tuae defrauderis auxilio. Quam enim dabit homo commutationem pro anima sua, in qua non exigua sui portio, sed totius humanae universitatis substantia est? Haec est per quam ceteris ferarum aviumque dominaris animantibus: haec est ad imaginem Dei, corpus autem ad speciem bestiarum. — De Spirit. s. l. II, 126: rationabile in homine ceteris animae virtutibus supereminet, et quod praecipua natura hominis aestimatur.

[2]) L. c. 8, 45: Non caro potest esse ad imaginem Dei, sed anima nostra, quae libera est etc.

[3]) Ibid. IV, 4, 13: quid est aliud quam hominem de homine exuere, si nihil moribus, nihil institutioni, nihil studiis derelinquitur. S. die ganze Stelle oben S. 533.

[4]) De Paradis. c. 12, 60.

[5]) In Luc. VII, 234.

stehen [1]; Adams-Fall war der Fall des gesammten Geschlechtes [2]. In ihm hat die menschliche Natur gesündigt; Alle sind in ihm gestorben; seine Schuld ist der Tod Aller [3]. In und mit der Natur, die Jeder von Adam hat, hat er also auch die sündige Befleckung; die Succession der Natur Adams in jedem Einzelnen ist nicht ohne die Succession der Sünde. Wir Alle haben in dem ersten Menschen gesündigt, und mittelst (per) der Succession der Natur geht auch die Schuld von dem Einen auf Alle über. Adam ist also in uns Allen [4]. Der erste Sünder unseres Geschlechtes, — wäre er doch auch der einzige! — wußte, ehe er sündigte, nichts davon, daß er nackt, d. h. des Kleides der Unsterblichkeit und der Unschuld beraubt sei; nachdem er aber gesündigt, sah er, daß er nackt sei; deßhalb glaubte er sich auch mit Blättern bedecken zu müssen. Für sich wurde also jener nackt, nachdem die Schuld auf ihm lastete. In ihm ist aber auch die ganze menschliche Natur entblöst wegen der Succession der Natur, und nicht blos der Schuld, sondern auch den Mühsalen ist sie unterworfen [5]. Nach dem Falle des ersten Menschen und dem gerechten Urtheilsspruche, da in dem Einen das Gelüsten des Fleisches verurtheilt worden war, zog sich die menschliche Natur Ver-

---

1) De Cain et Abel l. I. c. 4. n. 1: Illa penes auctores non stetit culpa.

2) In Luc. VII, 234: Fuit Adam et in illo fuimus omnes. Periit Adam et in illo omnes perierunt.

3) Ibid. IV, 67. — Fragment. libr. de arca Noë.

4) Apolog. David. alter n. 71: omnes in primo homine peccavimus et per naturae successionem culpae quoque ab uno in omnes transfusa successio est. . . . Adam ergo in singulis nobis est. — Ep. 73 ad Irenae. n. 8: vinculo erroris Adam et Eva nexuerunt omnem propriae seriem successionis.

5) Apol. David. alt. c. 8. n. 41.

schlimmerung zu (vitium contraxit conditio) und befleckte Schuld die Natur [1]). Adam und Eva sind wie die Stammeltern unseres Geschlechtes, so auch der Sünde [2]). Der Uebergang dieser sündigen Befleckung auf das Individuum findet nicht erst bei der Geburt, sondern vor ihr, bei der Conception, statt: wir werden sündig geboren, weil wir sündig empfangen werden. Zu Ps. 50, 7. 8 bemerkt er: Noch ehe wir geboren werden, sind wir von Ansteckung befleckt, und ehe wir das Tageslicht erblicken, haben wir die Sünde unseres Ursprunges. Zwar hat der Psalmist nicht bemerkt, in wessen Ungerechtigkeit wir empfangen werden, ob in der der Eltern oder unserer eigenen. Aber es gilt von beiden. Keine Empfängniß (als Act) ist ohne Ungerechtigkeit, da auch die Eltern nicht frei vom Falle sind. Und wenn selbst das nur eintägige Kind nicht ohne Sünde ist, so sind noch viel weniger jene Tage der mütterlichen Empfängniß ohne Sünde. Also in der Sünde der Eltern werden wir empfangen und in ihren Vergehen geboren. Aber, fährt er weiter fort, selbst die Leibesfrucht (ipse partus) hat ihre Ansteckungen, so daß die Natur nicht blos eine Ansteckung hat, wiewohl die Ehe wegen der Heiligkeit ihres Bandes gut ist [3]). So sind wir Alle in Knechtschaft gezeugt, indem Adams und Eva's Schuld uns derselben überantwortet hat [4]). Und wir Alle werden unter der Sünde geboren, weil unser Ursprung selbst befleckt ist [5]). In keinem

---

[1]) Ibid. c. 3. n. 19.

[2]) In Luc. VII, 164: Adam atque Eva primi illi nostri ut generis ita erroris parentes.

[3]) Apolog. David. c. 11. n. 56.

[4]) De Jacob et vita beat. 3, 12.

[5]) De poenitent. l. I. c. 3, 13: omnes homines sub peccato nascimur, quorum ipse ortus in vitio est.

Alter, selbst das eintägige Kind nicht ausgenommen, ist demnach der Mensch frei von Schuld [1]), und ehe er selbsteigene begeht, ist er als Glied der Gattung durch eine von Adam ererbte Sündhaftigkeit befleckt [2]).

Aus dieser Darlegung ergibt sich, daß Ambrosius die Folge der Sünde Adams für das von ihm abstammende Geschlecht in eine eigentliche Sünde, die als ererbte oder Geschlechtssünde eine unpersönliche ist, setzt. In andern Stellen jedoch versteht er unter der Sünde, ohne welche auch das nur eintägige Kind nicht sei, die von der angeborenen Geneigtheit zum Sündigen herrührende unordentliche Regung des Kindes selbst, also eine actuelle, wenn auch nicht persönliche im stricten Sinne, so daß die Folge der Sünde Adams für das Kind blos der Reiz zur Sünde wäre. Wenn der Herr Genes. 8, 21 sage, daß der Sinn des Menschen von Jugend an eifrig auf das Böse gerichtet sei, so scheine er anzudeuten, daß das Herz des Menschen zu Sünden hinneige und daß uns der Reiz zu sündigen innewohne (cor hominis ad peccata propendere et inesse principali nostro lubricum delinquendi), und, was noch schlimmer ist, uns die Liebe dazu (studium)

---

[1]) De Abraham II, 11, 81: Nullum tempus vacuum debet esse tutelae, quia nullum est culpae vacuum. Et infans revocandus a peccato est; ne idololatriae polluatur contagio et ne adorare adsuescat idolum, et exosculari simulacrum, parentis violare nidum, pietatem laedere.

[2]) De mysteriis 6, 32: Mundus erat Petrus, sed plantam lavare debebat (Joh. 13, 8): habebat enim primi hominis de successione peccatum: quando eum supplantavit serpens et persuasit errorem. Ideo planta ejus abluitur, ut haereditaria peccata tollantur: nostra enim propria per baptismum relaxantur. — In Ps. 38 enarrat. n. 29: ipsa noxiae conditionis haereditas adstrinxit ad culpam.

nicht fehle. „Eifrig" (diligenter) sagte der Herr deßhalb, als ob wir besorgt wären, es könnte uns das Freisein von der Schuld unvermerkt zu Theil werden (obrepere). Der Herr fügte bei, daß von Jugend an des Menschen Sinn auf das Böse gerichtet sei. Von diesem Alter an nimmt nämlich die Bosheit zu, obgleich wir anderwärts gelesen haben, daß selbst das nur eintägige Kind nicht ohne Sünde sei. Aber auch das Kindesalter (infantia) ist nicht ohne Sünde, wegen der Schwachheit des Körpers; der Eifer und die Liebe zu sündigen aber beginnt mit dem jugendlichen Alter, so daß das Kind so zu sagen als Schwächling (quasi infirmus) sündigt, der Jüngling aber als böser Mensch (quasi improbus), welcher absichtlich Sünden zu begehen verlangt und sich seiner Vergehen rühmt. Denn bei den Meisten gilt Unschuld als Feigheit und Schuld als Lob. So pflegen sich die Jünglinge zu brüsten mit Schwelgerei und Vergnügen und ehebrecherischen Neigungen. Es wächst also mit den Jahren die Schuld [1]).

Diese Stelle steht nicht im Widerspruch mit den obigen Angaben über die Folgen der Sünde Adams für das Geschlecht, schon deßhalb nicht, weil sie, für sich gefaßt, nur fragmentarische Bedeutung hat, demnach erst in den einheitlichen Zusammenhang mit den übrigen bezüglichen Bestimmungen aufzunehmen ist, wenn man sie in ihrem richtigen Sinne haben will. Aber selbst auch abgesehen von dieser hermeneutischen Regel hebt sich die Schwierigkeit, wenn man weiß, daß diese Exegese von Job 14, 5 offenbar auf den von Ambrosius gemachten Unterschied zwischen iniquitas und peccatum gegründet ist, welch'

---

1) De Noë et Arca c. 22. n. 81.

letzteres in der prolapsio carnis besteht und die erstere als mentis improbitas zur Voraussetzung hat [1]).

Die zweite Bestimmung des Ambrosius über die Erbsünde lautet nach obigen Stellen dahin, daß sie eine von Adam herrührende Schuld sei, an welcher sonach jedes Individuum nur als Glied des Geschlechtes participire. Anderwärts lehrt er aber wieder, daß Jeder sich nur durch eigenen persönlichen Willen Schuld zuziehe. Doch enthält auch dieser Satz weder einen Widerspruch, noch ist er ein Beweis, daß Ambrosius in der betreffenden Lehre wenigstens schwankte, da er ausdrücklich der Behauptung gegenübersteht, der Mensch falle der Sünde durch sein Fleisch nothwendig anheim, so daß die Sünde nicht Werk des Willens, sondern des Fleisches wäre und die Schuld auf letzteres zurückfiele [2]). Nur einmal scheint Am-

[1]) Apolog. David. c. 9. n. 49: Praecedit autem iniquitas, peccatum sequitur. Radix est iniquitas, fructus autem radicis est culpa. Unde videtur iniquitas ad mentis improbitatem referri, peccatum ad prolapsionem corporis. Gravior iniquitas tamquam materia peccatorum, levius peccatum. Denique iniquitas per lavacrum remittitur, peccatum tegitur bonis factis et tamquam aliis operibus obumbratur.

[2]) De Jacob et vit. beat. l. I. c. 3. n. 10: Non est quod cuiquam nostram adscribamus aerumnam, nisi nostrae voluntati. Nemo tenetur ad culpam, nisi voluntate propria deflexerit. Non habent crimen quae inseruntur reluctantibus: voluntaria tantum commissa sequitur delictorum invidia, quod in alios derivemus. Voluntarium sibi militem elegit Christus, voluntarium servum sibi diabolus auctionatur. Neminem jugo servitutis adstrictum possidet, nisi se prius peccatorum aere ei vendiderit. Quid carnem quasi infirmam accusamus? Membra nostra arma sunt iniquitatis, et arma justitiae. Vidisti pauperem injuriam accipientem, protexisti eum, membra tua arma pietatis sunt, quibus pauperem ab injuria vindicasti. Vidisti egenum, donasti eum muneribus, dextera tua mortem a tuo pectore repulisti. Vidisti eum

brosius wirklich die Folge der Sünde Adams für das Geschlecht in die blose Geneigtheit zu sündigen und nicht in den reatus culpae zu setzen, indem er zu Jes. 33, 6 sagt: Wenn mein Mund die Weisheit spricht und mein Herz auf Klugheit sinnt, was kann ich am Tage des Gerichtes befürchten, außer etwa daß ich von der Ungerechtigkeit meiner Ferse abgewaschen werden muß? Anders ist unsere eigene Ungerechtigkeit, anders die unserer Ferse, in welche Adam von dem Zahne der Schlange verwundet worden ist und welche Verwundung er seiner Nachkommenschaft als Erbschaft zurückgelassen hat, so daß wir Alle an jener Wunde leiden.... Aber das ist Adams, nicht meine Ungerechtigkeit; sie kann mich daher nicht ängstigen, denn am Tage des Gerichtes werden unsere Vergehen in uns, nicht die fremder Ungerechtigkeit bestraft. Daher glaube ich, daß die Ungerechtigkeit der Ferse mehr die Geneigtheit zum Sündigen, als eine Schuld unserer Sünde ist [1]. Doch kann diese einzige Stelle das gewonnene Resultat nicht ändern.

---

qui ducitur ad mortem, eripuisti eum, quia scriptum est: Eripe eum qui ducitur ad mortem (Prov. 24, 11): membra tua arma sunt justitiae, si injuste hominem perire non passus es. Vidisti mulierem, castigasti corpus tuum, mortificasti libidines, procaces meretricis oculos aversatus deseruisti, membra tua arma sunt castimoniae. Contra autem si oculus tuus vidit mulierem ad concupiscendum eam, aperuisti vulnus, impressisti telum corpori tuo, membra tua arma peccati sunt. Vidisti possessionem pupillorum et paternis eos expulisti sedibus, transtulisti terminos quos posuerunt patres tui, membra tua arma iniquitatis sunt. Affectus igitur, non caro auctor est culpae, caro autem voluntatis ministra. Non ergo vendat nos voluntas nostra.

[1]) In Ps. 48 enarrat. n. 8. 9. Die ganze Stelle lautet: Sequitur: Ut quid timebo in die mala? Iniquitas calcanei mei circumdabit me (Ps. 48, 6). Hoc est, cum os

Es ist endlich kein Widerspruch, wenn Ambrosius sagt, der Mensch sei unschuldig, bevor er zur Erkenntniß des Guten

---

meum loquatur sapientiam, et meditatio cordis mei prudentiam, in die judicii timere quid possum; nisi forte calcanei mei iniquitas mihi sit abluenda? Alia est iniquitas nostra, alia calcanei nostri, in quo Adam dente serpentis est vulneratus, et obnoxiam hereditatem successionis humanae suo vulnere dereliquit, ut omnes illo vulnere claudicemus. Unde Dominus discipulis pedes lavit, ut lavaret venena serpentis: et Petrus reprehenditur quod excusabat, ne sibi Dominus pedes lavaret. Ideoque dictum est ei (Joh. 13, 8): Nisi lavero tibi pedes, non habebis mecum partem. Quo audito, non solum pedes, sed etiam manus obtulit abluendas. Cui Dominus respondit (ibid. v. 10): Qui lotus est, non habet necesse ut iterum lavet, nisi ut pedes lavet: sed est mundus totus. — Ergo David dicit (Ps. 37, 5): Iniquitates meae superposuerunt caput meum: qui se noverat in iniquitate esse conceptum, et in delictis a matre esse generatum. Dominus autem qui sua peccata non habuit, nec cognovit proprias iniquitates, ait: Iniquitas calcanei mei circumdabit me; h. e., iniquitas Adae, non mea. Sed ea non potest mihi esse terrori; in die enim judicii nostra in nobis, non alienae iniquitatis flagitia puniantur. Unde reor iniquitatem calcanei magis lubricum delinquendi, quam reatum aliquem nostri esse delicti. Meritoque Dominus qui pro nobis universa suscepit: Lavemus, inquit, et pedes, ut calcanei lubricum possimus auferre; quo fida statio possit esse virtutum et ne paterno quis errore labatur, qui suo paratus est stare proposito: et non metuat lubricum hereditatis, qui cupit vestigium tenere virtutis. Iniquitas ergo calcanei nostri praevaricatio est Adae, per quam prolapsus est in contemptum et dissimulationem caelestium mandatorum. — Die Mauriner machen hiezu folgende Bemerkung: Agitur hic de fidelibus adultis, qui judicium non de originali peccato, sed de actualibus subituri sunt. Quod vero subditur, iniquitatem calcanei magis lubricum delinquendi, quam reatum aliquem nostri esse delicti, hoc nimirum significatur, quod postea in Trident. Synodo sess. 5

und Bösen gelange. Denn ihm ist die Unschuld schon da, wo der Wille zu sündigen nicht ist, so daß auch das Individuum unschuldig heißt, das nicht sündigen kann, weil es den Willen dazu noch nicht hat, wie dies beim unmündigen Kinde der Fall ist [1].

Gehen wir über zu der Frage nach den Folgen dieser Erbsünde für die geistigen Kräfte, insbesondere für das sittliche Vermögen des Menschen, so ergibt sich schon aus den früheren Angaben über die Folgen der Sünde für Adam, wie es sich im Allgemeinen damit verhalte. Wenn der Geist das eigentliche Menschenwesen begründet und der freie Wille ein unveräußerliches Moment desselben ist, so besitzt auch der mit der Erbsünde befleckte Mensch dieses Vermögen. Dafür spricht auch der schon angeführte Satz, daß der Grund der Schuld im Willen und nicht im Fleische, welches nur Werkzeug des Willens sei, liege. Denn derselbe hat allgemeine, unbedingte Bedeutung. Ein weiterer Beweis dafür liegt in den später zu behandelnden Stellen über das Verhältniß der Gnade zum Willen. Der Annahme des freien Willens im Menschen auch

---

can. ult. sancitum est, concupiscentiam ab Apostolo peccatum appellari, non quod vere et proprie in renatis peccatum sit: sed quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat. — Indessen ist sie offenbar nicht befriedigend.

[1]) De Paradis. c. 12. n. 59: Non spoliabo Adam (omnibus virtutibus), ne genus humanum omne dispoliem, quod innocens est antequam sensum accipiat scientiae boni et mali. Neque enim otiose dictum est: Nisi conversi fueritis, et efficiamini sicut puer iste, non intrabitis in regnum caelorum (Matth. 18, 3). Puer enim cum maledicitur, non remaledicit: cum percutitur, non repercutit: ambitionum et rapinarum tentamenta non novit. — De bono mort. c. 1: innocentia est, ubi non est nocendi voluntas. — De offic. l. II. c. 10. n. 68: Hoc est innocentem esse ignorare quod noceat.

nach der Sünde scheint aber die vielmal wiederholte Behauptung entgegen zu sein, daß kein Mensch (mit Ausnahme Christi) ohne (persönliche) Sünde sein könne, und daß es auffallender erschiene, wenn der Mensch nicht sündigte, als wenn er nach Sünde trachtet [1]. Dies zu leugnen, wäre sacrilegisch [2]. Daß aber Ambrosius hiemit an keine den Willen in seiner Freiheit aufhebende Nothwendigkeit des Fleisches denkt, ergibt sich aus den meisten Stellen selbst. Weil die menschliche Gebrechlichkeit nicht ohne Sünde sein kann, so muß man sich hüten, daß man nicht mehr Sünden als Werke der Tugenden hat. Denn alle unsere Thaten werden wie auf einer Waage gegen einander abgewogen. Wenn die guten die bösen überwiegen, so decken sie unsere Sünden zu [3]. Weil wir Alle unter der Sünde sind, verlangt der Psalmist von dir nicht, was über die Natur ist, daß du keine Sünde thust; denn auch das Kind, das nur einen Tag alt ist, ist nicht ohne Sünde: sondern daß du nicht durch tägliches Verweilen in ihr bei ihr verharrest. Nicht Alle sind ruchlos (impii); deßhalb wirst du vor allen Gedanken und Anschlägen der Ruchlosen gewarnt: aber Alle sind Sünder; daher wirst du ermahnt, aufzuhören zu sündigen. Ist Einer im Jünglingsalter gefallen, so muß er sich im fortschreitenden reiferen Alter

---

[1]) Apolog. David. alt. c. 2. n. 7: Agnosco hominem fuisse David, et nihil mirum: agnosco commune, ut homo peccet. Nec enim nova infirmitas conditionis humanae, magisque mirum videtur, si homo peccato careat, quam si peccatum aliquod affectet.

[2]) In Ps. 118. serm. 22. n. 27: Quod lapsum fateris, in eo tibi cum omnibus commune consortium est; quia nemo sine peccato: negare hoc, sacrilegium est; solus enim Deus sine peccato est.

[3]) Apol. David. c. 6. n. 24.

bessern. Falle also nicht in schwerere Sünden, verweile nicht in leichteren. Dies hat auch der Herr bei Jes. 48, 20 ausgesprochen in den Worten: Verlasse Babylon und fliehe das Land der Chaldäer. Das heißt: obgleich du in die Unordnung der Laster verfallen bist, so mache dich doch davon los. Du solltest nicht hineingerathen: aber doch bist du hineingerathen, indem das Gesetz des Fleisches dich nöthigte und dich im Gesetze der Sünde gefangen nahm (carnis lege cogente et captivante te in lege peccati); gehe heraus, verlasse sie, wenn selbst etwas spät (vel serius), und befreie dich von der schweren Knechtschaft. Du vermochtest nicht, in die Sünde nicht einzugehen, wegen der Gebrechlichkeit: durch Nüchternheit kannst du aus ihr wieder herauskommen [1]). Gegen diejenigen, welche zur Beruhigung wegen ihrer Sünden glauben, der Mensch könne ohne häufige Sünden nicht sein, und sich auf Job 14, 4. 5 berufen, bemerkt er: Zuerst müssen sie bestimmt sagen, was es heiße, der Mensch sei ohne Sünde; ob so viel, daß er durchaus nie gesündigt, oder daß er aufgehört habe zu sündigen. Wenn sie der Meinung sind, ohne Sünde sein heiße so viel als aufgehört haben zu sündigen, so stimme auch ich bei. Denn Alle haben gesündigt und entbehren des Ruhmes vor Gott (Röm. 3, 23). Wenn sie aber leugnen, daß derjenige, welcher den alten Irrthum verbessert und sich in eine solche Beschaffenheit des Lebens umgeändert hat, daß er von der Sünde abläßt, sich der Vergehen enthalte, so kann ich ihrer Meinung nicht beitreten, da wir lesen: So sehr hat der Herr die Kirche geliebt..., daß

---

[1]) In Ps. 1. enarr. n. 22: — Non potuisti non introire in peccatum per fragilitatem: datur tibi exire peccato per sobrietatem.

er sie sich selbst als eine herrliche ohne Makel, ohne Runzel oder dergleichen bildet, sondern daß sie heilig und fehlerlos sei (Eph. 5, 26. 27). Denn da die Kirche aus Heiden, d. i. aus Sündern gebildet (congregata) ist, wie kann sie aus Befleckten unbefleckt sein, wenn nicht zuerst durch Gottes Gnade, weil sie von der Sünde gereinigt worden ist; sodann weil sie vermöge der Qualität, nicht zu sündigen, sich der Sünden enthält? So ist sie also von Anfang (ab initio) nicht unbefleckt, denn dies ist der menschlichen Natur unmöglich; aber durch die Gnade Gottes und ihre Qualität, weil sie nicht mehr sündigt, geschieht es, daß sie unbefleckt erscheint [1]). Wenn in diesen Stellen gesagt wird, der Mensch könne wegen der Schwachheit seines Fleisches nicht ohne Sünde sein, so kann, so sehr diese Worte für sich den Schein haben mögen, der freie Wille nicht geleugnet sein, da Ambrosius ja an den Menschen sogleich die Anforderung stellt, von der Sünde abzulassen und sich zu bessern; aber er ist auch nicht in der Weise behauptet, wie er dem Menschen vor der Sünde zukam; beide Sätze zusammengenommen enthalten vielmehr den Sinn, daß dem Menschen zwar auch nach der Sünde, d. h. im erbsündigen Zustande, das sittliche Vermögen des freien Willens, aber, eben zufolge dieser Befleckung, geschwächt zukomme. Was aber seine Kraft für das Gute schwächt und in dem Vollbringen des gewollten Guten hindert, ist das seit und durch die Sünde Adams rebellische, concupiscente Fleisch; die durch die Sünde in den Menschen gekommene Rebellion des Fleisches gegen den Geist ist also Ursache der Niederlage in seinem Wollen und Streben des Guten. Das Gesetz, bemerkt er zu Röm. 7, 13, ist geistig und ich bewundere seine

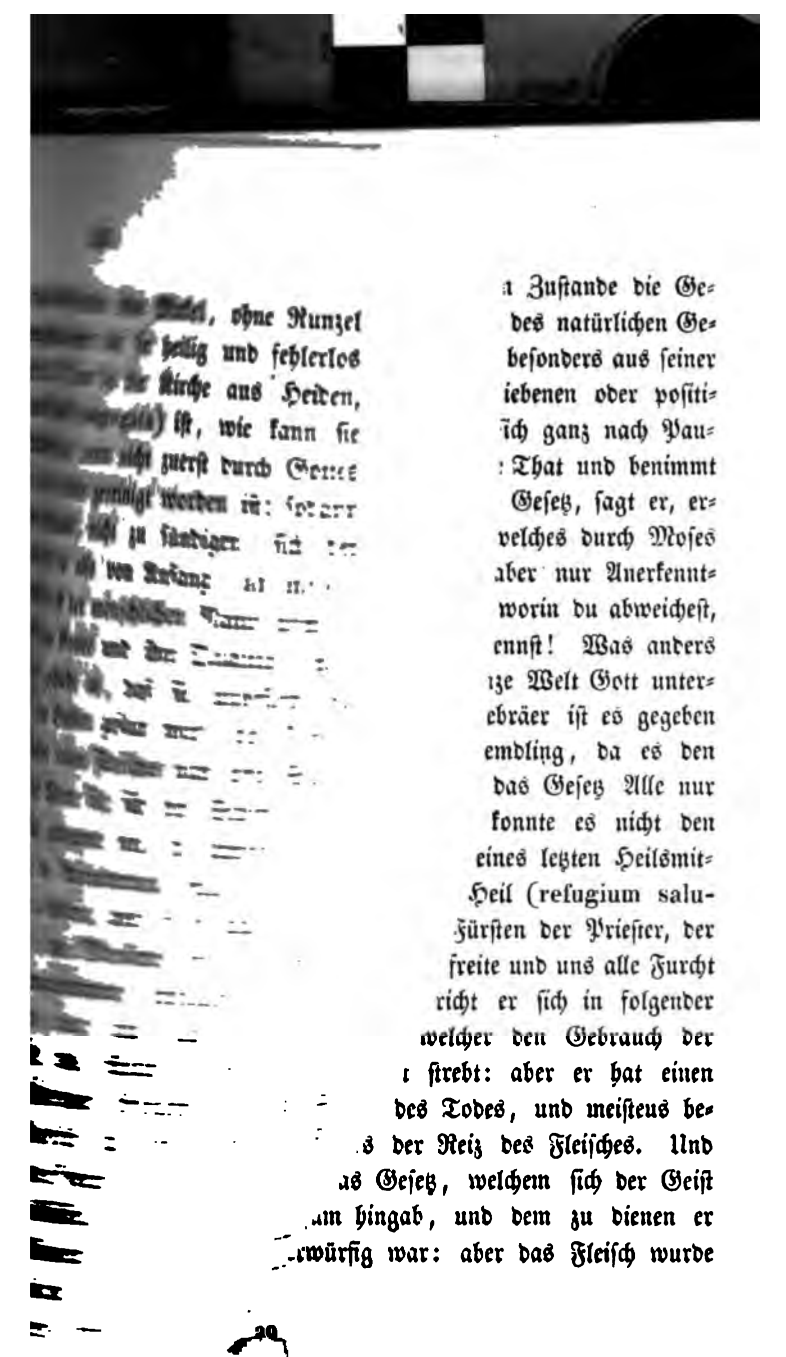
---

1) Exposit. Evangel. sec. Luc. l. I. n. 17.

bessern. Falle also nicht in schwerere Sünden, …
nicht in leichteren. Dies hat auch der Herr bei Jes. …
ausgesprochen in den Worten: Verlasse Babylon …
das Land der Chaldäer. Das heißt: obgleich du in …
ordnung der Laster verfallen bist, so mache dich …
los. Du solltest nicht hineingerathen: aber doch bist …
gerathen, indem das Gesetz des Fleisches dich …
dich im Gesetze der Sünde gefangen nahm (carnis …
gente et captivante te in lege peccati); …
verlasse sie, wenn selbst etwas spät (vel serius), …
dich von der schweren Knechtschaft. Du vermochtest …
die Sünde nicht einzugehen, wegen der Gebrechlich…
Nüchternheit kannst du aus ihr wieder herauskomme…
gen diejenigen, welche zur Beruhigung wegen ihr…
glauben, der Mensch könne ohne häufige Sünden …
und sich auf Job 14, 4. 5 berufen, bemerkt er: …
sen sie bestimmt sagen, was es heiße, der Mens…
Sünde; ob so viel, daß er durchaus nie gesündig…
er aufgehört habe zu sündigen. Wenn sie der M…
ohne Sünde sein heiße so viel als aufgehört habe…
gen, so stimme auch ich bei. Denn Alle haben ge…
entbehren des Ruhmes vor Gott (Röm. 3, 23) …
aber leugnen, daß derjenige, welcher den alten …
bessert und sich in eine solche Beschaffenheit des …
geändert hat, daß er von der Sünde abläßt, …
gehen enthalte, so kann ich ihrer Meinung nicht …
wir lesen: So sehr hat der Herr die Kirche geli…

---

[1]) In Ps. 1. enarr. n. 22: — Non potuisti … peccatum per fragilitatem: datur tibi exire peccat… tatem.



a Zustande die Ge-
des natürlichen Ge-
besonders aus seiner
iebenen oder positi-
ich ganz nach Pau-
Thatund benimmt
Gesetz, sagt er, er-
velches durch Moses
aber nur Anerkennt-
worin du abweichest,
ennst! Was anders
ze Welt Gott unter-
ebräer ist es gegeben
emdling, da es den
das Gesetz Alle nur
konnte es nicht den
eines letzten Heilsmit-
Heil (refugium salu-
Fürsten der Priester, der
freite und uns alle Furcht
richt er sich in folgender
welcher den Gebrauch der
t strebt: aber er hat einen
des Todes, und meistens be-
s der Reiz des Fleisches. Und
as Gesetz, welchem sich der Geist
am hingab, und dem zu dienen er
rwürfig war: aber das Fleisch wurde

Gnade, lobe seine Schönheit, preise seine Form und bewundere sein Gebot; aber weil ich fleischlich bin und verkauft an die Sünde, werde ich gegen meinen Willen zur Schuld gezogen (trahor invitus ad culpam). Denn wie über einen Sclaven herrscht die Schuld. So hasse ich die Schuld und thue sie doch. Der Geist haßt, das Fleisch begehrt; ich jedoch, aus beiden bestehend, der ich mit dem Geiste dem Gesetze beistimme, thue mit dem Fleische, was ich nicht will. Gut ist also das Gebot, dem ich beistimme, und gut der Geist, welcher gewählt hat, was gut ist. Gut zwar zur Wahl, aber meistens zu schwach zum Widerstand, weil ihm die Begehrlichkeit des Leibes widerstrebt und ihn gefangen nimmt und zu den Verlockungen des Irrthums zieht [1]). Also nur geschwächt, nicht aufgehoben, ist der freie Wille: eine necessitirende Gewalt übt das concupiscente Fleisch über ihn nicht aus: **Affectus, non caro auctor est culpae, caro autem voluntatis ministra.** Daß Ambrosius dies von den unter der Sünde lebenden Nachkommen Adams, und nicht etwa von dem Ursprunge der Sünde überhaupt, also concret vom ersten Menschen nur, versteht, geht aus seiner Erklärung über Kains Sünde hervor, in der er die Sünde jedes Menschen als Werk der Freiheit, und nicht als eine zufolge des Decretes Gottes noch mit Naturnothwendigkeit erfolgende Handlung bezeichnet [2]).

---

[1]) De Jacob et vit. beat. l. I. c. 4. n. 15: Mens odit, caro concupiscit; ego tamen in utraque, qui legi mente consentio, et carne quod nolo, hoc ago. Bonum ergo mandatum cui consentio; et mens bona quae quod bonum est, elegit. Bona ad judicandum, sed infirma plerumque ad resistendum; quia repugnat ei corporis appetentia et captivam eam trahit ad erroris illecebras. — Exposit. Evang. sec. Luc. VII, 141—147.

[2]) De Cain et Abel l. II. c. 9. n. 27: Vult te provocare ad

Auch der erbsündige und von der Concupiscenz des Fleisches beherrschte Mensch willigt in die Forderungen des letztern freiwillig ein, und ist daher für seine Sünden verantwortlich und der Strafe unterworfen [1]). Es ist kein Widerspruch hiemit, wenn Ambrosius von David sagt, daß er in Schuld gerathen, sei Sache der Natur, daß er sich aber gebessert, Werk der Tugend. Denn insofern nennt er das Sündigen eine Sache der Natur, als der Fall ein allgemeiner ist und also Alle sündigen; die Besserung aber ist ihm Werk der Tugend, weil sich nicht Alle bessern [2]). Und wenn er das Fleisch die causa corrumpendae animae nennt [3]), so will er es nicht

poenitentiam Deus, vult de se sperari indulgentiam, vult demonstrare tua confessione, quod non sit auctor malitiae. Nam qui peccatum suum ad quamdam referunt, ut gentiles adserunt, decreti aut operis sui necessitatem, divina arguere videntur, quasi ipsorum vis causa peccati sit. Qui enim necessitate aliqua coactus occiderit, quasi invitus occidit. Ea vero, quae a nobis sunt, excusationem non habent: quae autem praeter nos sunt, excusabilia sunt. Sed quanto gravius peccato ipso ad Deum referre quod feceris, et reatus tui invidiam transfundere in auctorem non criminis, sed innocentiae.

[1]) De Noe et arc. c. 4. n. 9: Ideo postea habes quia iratus Dominus est, quoniam quamvis cogitaret, h. e. sciret quia homo positus in terrae regione, carnem portans, sine peccato esse non possit (terra enim velut quidam tentationum locus est, caroque corruptelae illecebra) tamen cum haberent mentem rationis capacem virtutemque animae infusam corpori, sine consideratione aliqua in lapsum ruerunt, ex quo revocare se nollent.

[2]) Apol. David. c. 4. n. 15: Quod peccavit, conditionis est: quod supplicavit, correctionis. Lapsus communis, sed specialis confessio. Culpam itaque incidisse, naturae est: diluisse, virtutis. Quis gloriatur, inquit, castum se habere cor (Prov. 20, 9)? Nec unius diei infans mundus esse Scripturae testimonio declaratur (Job 14, 5).

[3]) De Noe et arc. c. 5. n. 12. S. die Stelle oben S. 539.

als nothwendigen Grund, sondern nur als Veranlassung zur Sünde, in welche die Seele frei einwilligt, bezeichnen.

Wenn hiernach der Mensch im gefallenen Zustande die Freiheit des Willens besitzt, so kann er, wiewohl sie in ihm geschwächt ist, das Gute thun, dessen Idee im Gewissen sich ausspricht, das ihn zu ihrer Verwirklichung auch auffordert. Das Gesetz, sagt Ambrosius, ist ein doppeltes, ein natürliches und geschriebenes. Das natürliche ist im Herzen, das geschriebene auf den Tafeln. Alle sind also unter dem Gesetze, aber unter dem natürlichen. Aber nicht ein Jeder ist sich selbst Gesetz. Der aber ist sich Gesetz, welcher aus eigenem Antriebe (sponte) thut, was des Gesetzes ist und die in seinem Herzen geschriebene Idee des Gesetzes offenbart. Du weißt, was gut ist; doch dürfen wir es nicht blos obenhin wissen oder hören, sondern müssen es auch thun. Denn nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht bei Gott, sondern die Thäter des Gesetzes werden gerechtfertiget werden. Du weißt auch, was böse ist. Zuerst ist die Natur selbst die Lehrerin des guten Werkes. Du weißt, daß man nicht stehlen darf, und züchtigst deinen Diener, wenn er dich bestohlen hat; und wenn Einer nach deiner Gattin begehrt, so glaubst du ihn verfolgen zu müssen [1]). Allein diese durch Befolgung des natürlichen Gesetzes erworbene Sittlichkeit ist zur gottgefälligen Gerechtigkeit durchaus unzulänglich. Zwar spricht sich Ambrosius hierüber nicht besonders aus. Aber es folgt dies schon aus seiner bisherigen Lehre. Wenn die anfangs unversehrte Natur des Menschen aus sich die Heiligkeit nicht erzeugen konnte, sondern hiezu der Gnade bedurfte, wie kann sie, abgesehen von der auf ihr lastenden Schuld, im geschwäch-

---

[1]) De fuga saecul. c. 3. n. 15.

ten und von der Concupiscenz beherrschten Zustande die Gerechtigkeit erzeugen? Die Unzulänglichkeit des natürlichen Gesetzes ergibt sich bei Ambrosius aber ganz besonders aus seiner Darlegung der Unzulänglichkeit des geschriebenen oder positiven alttestamentlichen Gesetzes, worin er sich ganz nach Paulus richtet. Das Gesetz verdammt nur die That und benimmt nicht die Bosheit [1]). Auf das natürliche Gesetz, sagt er, ersteren Satz erklärend, folgte das Gesetz, welches durch Moses gegeben wurde. Durch das Gesetz ist aber nur Anerkenntniß der Sünde. Du weißt in ihm auch, worin du abweichest, und thust doch, was du als verboten erkennst! Was anders bewirkt aber das Gesetz, als daß die ganze Welt Gott unterwürfig wird; denn nicht allein dem Hebräer ist es gegeben worden, sondern es berief auch den Fremdling, da es den Proselyten nicht ausschloß. Aber weil das Gesetz Alle nur zum Schweigen zu bringen vermochte, konnte es nicht den Geist umwandeln; deßhalb bedurfte es eines letzten Heilsmittels, in welchem die Zuflucht für das Heil (refugium salutare) wäre, nämlich des Todes des Fürsten der Priester, der uns von allem Schrecken des Todes befreite und uns alle Furcht benahm [2]). Noch ausführlicher spricht er sich in folgender Stelle aus. Der Geist ist gut, welcher den Gebrauch der Vernunft hat und nach Weisheit strebt: aber er hat einen schweren Kampf mit dem Leibe des Todes, und meistens besiegt die Vernunft des Geistes der Reiz des Fleisches. Und deßhalb gab Gott zuerst das Gesetz, welchem sich der Geist des Menschen in Gehorsam hingab, und dem zu dienen er anfing, so daß er unterwürfig war: aber das Fleisch wurde

---

1) Ibid. c. 7. n. 39.
2) Ibid. c. 3. n. 15.

nicht unterworfen; die Weisheit des Fleisches wurde dem Gesetze nicht unterthan und widersetzte sich seinen Geboten. Denn nicht vermochte es, den Lüsten ergeben und in fleischliche Reize verstrickt, der Tugend zu gehorchen. Deßhalb müssen wir uns Mühe geben, daß wir die Gnade Gottes festhalten. Der Geist ist also gut, wenn er seine Richtung der Vernunft gemäß nimmt; aber er ist nicht vollkommen genug (parum perfecta), wenn er nicht die Hilfe (gubernacula) Christi hat. Es kam nämlich der Herr Jesus, um unsere Leidenschaften an sein Kreuz zu heften und die Sünden zu vergeben: in seinem Tode sind wir gerechtfertigt, so daß die ganze Welt durch sein Blut gereinigt wurde. Kurz, in seinem Tode sind wir getauft [1]). — Wegen seiner Unzulänglichkeit wurde das Gesetz auch aufgehoben und außer Geltung gesetzt [2]).

Die in vorstehenden Stellen schon ausgesprochene Bedeutung des Gesetzes in der Heilsöconomie erörtert er noch besonders durch Beantwortung der Frage: warum es denn gegeben wurde, wenn es unzulänglich und unnütze war? Was bedurfte es der Promulgation des Gesetzes, wenn es nicht nützen konnte? Wir hatten ja schon das Gesetz der Natur; es war sich nämlich Jeder Gesetz, welcher die Idee (opus) des Gesetzes in seinem Herzen geschrieben hatte. Wir haben dieses beobachtet: warum wurde noch ein zweites hinzugefügt, durch welches das Fleisch nicht gerechtfertigt werden konnte? Es kam dadurch nur eine Fessel hinzu, Befreiung brachte es nicht:

---

[1]) De Jacob et vit. beat. l. I. c. 5. n. 17.

[2]) Ibid. n. 19: Ideo lex non praevaluit, quia carnem non mortificavit: ideo quasi umbra praeteriit, quia non coloravit: ideo etiam obumbravit nos a sole justitiae, quia conservavit crimina. Ergo et obfuit.

es kam hinzu die Anerkenntniß der Sünden, aber nicht deren Vergebung. Wir haben Alle gesündigt, die wir (vor und ohne Gesetz) die Unwissenheit zur Entschuldigung vorschützen konnten: jetzt ist durch es Allen der Mund verschlossen worden. Doch war es von Nutzen für mich; ich fing an, zu bekennen, was ich leugnete; fing an, mein Vergehen zu erkennen, und meine Ungerechtigkeit nicht zu verdecken; ich fing an, gegen mich meine Ungerechtigkeit dem Herrn auszusprechen, und du hast die Gottlosigkeit meines Herzens vergeben. Aber auch dies nützt es mir, daß wir nicht aus den Werken des Gesetzes gerechtfertigt werden. Ich habe also keine Ursache, um deren willen ich mich meiner Werke rühmen könnte: deßhalb werde ich mich in Christo rühmen. Ich werde mich nicht rühmen, daß ich ein Gerechter bin, sondern daß ich erlöst worden. Ich rühme mich nicht, weil ich frei von Sünden bin, sondern weil mir die Sünden erlassen worden sind. Ich rühme mich nicht, daß ich nützlich war, noch daß mir Einer nützte, sondern weil mein Fürsprecher beim Vater Christus ist und weil für mich Christi Blut vergossen worden ist. Mir ist zum Lohn für meine Schuld Erlösung geworden, durch welche Christus zu mir gekommen ist. Um meinetwillen hat Christus den Tod gekostet. Folgenreicher ist die Schuld als die Unschuld. Die Unschuld hat mich stolz, die Schuld unterwürfig gemacht [1]). Bündiger spricht er den in dieser Stelle enthaltenen Gedanken anderwärts also aus: Das Gesetz war nothwendig, denn durch das Gesetz erkannte ich die Sünde. Wäre das Gesetz nicht gewesen, so blieb die Sünde verborgen. In der Erkenntniß (und Anerkenntniß) der Sünde bitte

1) Ibid. c. 6. n. 20. 21. Fructuosior culpa, quam innocentia. — Siehe auch ep. 73.

ich um Verzeihung. Durch das Gesetz also anerkenne ich die Arten (genera) der Sünden und die Schuld der Uebertretung, eile ich zur Reue und erlange ich Gnade. So ist das Gesetz Urheber des Guten, indem es zur Gnade leitet [1]).

Der aus diesen Stellen resultirende Satz ist, daß Christus der objective Grund der Wiederbringung des gefallenen Geschlechtes ist. Subjectiv wird nun das in ihm gegebene Heil vom Menschen durch den Glauben angeeignet. Während er daher in den bisherigen vom Gesichtspunct der Objectivität aus lehrt, der Mensch werde nicht aus sich, sondern durch Christus gerechtfertiget, lehrt er in andern vom Gesichtspunct des subjectiven Heilsprocesses mit derselben Entschiedenheit die Rechtfertigung des Menschen aus dem Glauben, im Gegensatze zur jüdischen Vorstellung von der Rechtfertigung durch die Werke. In der zweiten Apologie Davids, deren zweiter Theil gegen die Juden gerichtet ist, sagt er: Wer möchte nicht, daß in ihm mehr die göttlichen Geschenke, als die menschlichen Werke gepriesen werden? Wir halten nämlich nach dem Apostel (Röm. 3, 28) dafür, daß der Mensch durch den Glauben ohne die Werke des Gesetzes gerechtfertigt werde [2]). Ohne

---

[1]) Expos. Evang. sec. Luc. VI, 35. V, 21. 22. Ebenso in Ps. 43. n. 47: Ergo et si quis redemtus est de populo Judaeorum, non ideo redemtus, quia nullam habuit aestimationem sui, nec quia multitudinem habuit in commutatione sua: sed redemptus est gratis; quod te docet Apostolus dicens: Reliquiae secundum electionem gratiae salvae factae sunt. Rom. 11, 5. Ubi autem gratia, non utique merito operum, nec justificatione virtutum: sed liberalitate donantis, electione redimentis, quod aeque Scriptura te docuit, dicente apostolo Paulo: Si autem gratia, jam non ex operibus: alioquin gratia jam non est gratia. Rom. 11, 6.

[2]) C. 6. n. 32.

unsere eigene Anstrengung, nicht aus den Werken, sondern aus dem Glauben durch seine Gnade, hat er uns die Sünden vergeben und uns in seiner großen Gnade und Güte (indulgentissimus et benignus) zum Streben nach der Krone zugelassen [1]. Keiner rühme sich seiner Werke, weil Keiner durch seine Handlungen gerechtfertigt wird: sondern wer gerecht ist, hat es als Geschenk empfangen, weil er durch die Taufe gerechtfertigt worden ist. Der Glaube also ist es, welcher durch das Blut Christi befreit, denn selig ist der, dem die Sünde nachgelassen und Verzeihung geschenkt wird [2]. Der Glaube kann von aller Befleckung reinigen [3].

Sofort fragt es sich, welches die Factoren in dieser Aneignung des Heiles seien. Schon aus der seitherigen Darstellung ist zu erschließen, daß der freie Wille einer derselben ist. Denn kömmt dieses sittliche Vermögen auch dem erbsündigen Menschen noch zu, so muß es sich in dem Heilsprocesse auch bethätigen. Hiezu kömmt aber noch, daß Ambrosius unter dem rechtfertigenden Glauben den werkthätigen versteht. Denn wenn er den Glauben als die Wurzel aller Tugenden bezeichnet [4], so lehrt er, daß nur das aus dem Glauben her-

---

[1]) In Ps. 43. n. 1. Und n. 47 (Fortsetzung der oben abgebrochenen Stelle): Quid ergo quod quaerebat Israel, hoc non est consecutus? Quare non sit consecutus, agnosce: quia se justificare cupiebat, quia operum suorum jactantiam requirebat, quia fidem non detulit, nec gratiam recognovit. Et ideo electio consecuta est, quae vocantem audivit, advenientem suscepit.

[2]) Epist. 73. n. 11. — Sermo contra Auxent. n. 24.

[3]) In Luc. VIII, 42: agnovit mysterium Ecclesiae congregandae; ut gentilem populum non judicaret immundum, quem fides posset ab omni mundare contagio.

[4]) De Cain et Abel. l. II, c. 9. n. 28: doceris hac serie Scripturarum, fidem esse radicem virtutum omnium.

vorgehende tugendhafte Leben rechtfertige. Vor Allem muß, sagt er anderswo, der Glaube uns Gott empfehlen. Wenn wir den Glauben haben, so bemühen wir uns, daß unsere Werke vollkommen seien [1]). Doch vermag der freie Willen das Gute nicht aus sich allein, er bedarf hiezu des übernatürlichen Factors, der Gnade, welche ebenso wesentlich ist als der endliche des Willens. Die Annahme eines übernatürlichen Factors im Processe der Wiedergeburt ist zunächst eine Consequenz der Anschauung vom ursprünglichen Zustande des Menschen. Bedurfte hienach, wie gezeigt, der erste Mensch, um ein heiliges Leben entfalten zu können, eines ihn heiligenden Principes, so gilt diese Nothwendigkeit der menschlichen Natur als solcher. Wem, fragt Ambrosius, gibt Gott, außer demjenigen, welcher von ganzem Herzen ihn sucht, so daß er das, was der Natur fehlt, durch Gottes Thätigkeit und Gnade erreicht? [2]) Zu Joh. 28, 10, in Verbindung mit Hohelied 3, 4, bemerkt er: So spreche denn deine Seele: Ich halte dich fest und werde dich in das Haus meiner Mutter einführen, und in ihr Inneres, das mich empfangen; damit ich deine Mysterien kennen lerne und deine Geheimnisse erfahre. Nimm also die, nicht mehr mit Feigenblättern bedeckte, sondern mit dem hl. Geiste bekleidete und mit neuer Gnade verherrlichte Eva auf; weil sie sich nicht mehr, als ob sie entblößt wäre, verbirgt, sondern, weil umgeben von dem Glanze des strahlenden Gewandes, sich offen zeigt (occurrit), weil die Gnade sie kleidet. Aber auch Adam war anfangs nicht nackt, da die Unschuld sein

---

[1]) Ibid. c. 2. n. 8: Hinc ergo cognoscimus quod ante omnia fides nos commendare Deo debeat. Dum fidem habuerimus, elaboremus ut opera nostra perfecta sint.

[2]) In Ps. 118. serm. 2. n. 21.

Kleid war [1]). Den Grund, warum die menschliche Natur an sich zu einem heiligen Leben der Gnade bedarf, findet Ambrosius in ihrem Unterschiede von der göttlichen Natur, wornach sie als geschaffen der Wandelbarkeit und Defectibilität, damit aber der Schwachheit unterworfen ist, während Gott, als ungeschaffenes Wesen, Alles, was er ist, substantiell ist. Diesen Gedanken trägt er von seinem vorherrschend ethisch practischen Standpunct also vor: Wir können einsehen, daß die Sünde nützt und daß durch die Vorsehung Gottes die Heiligen von Sünden überrascht worden sind. Sie sind uns nämlich zur Nachahmung aufgestellt, und deßhalb ist dafür gesorgt worden, daß auch sie bisweilen fielen. Denn wenn sie unter so vielen Anreizungen (lubrica) dieser Welt ihre Laufbahn unverletzt von Sünden vollendet hätten, so hätten sie uns Schwächeren Veranlassung gegeben, zu glauben, sie seien höherer und göttlicher Natur gewesen, so daß sie für ein Vergehen unempfänglich waren und der Schuld nicht theilhaftig werden konnten (ut delictum recipere et culpae consortium habere non possent), eine Ansicht, welche uns, denen eine solche Substanz nicht zu Theil geworden, von ihrer Nachahmung, als einer unmöglichen, zurückhalten mußte. Daher übergeht sie bisweilen die Gnade Gottes (praeterit igitur paulisper illos Dei gratia), damit uns ihr Leben eine Lehre zur Nachahmung werde und wir aus ihren Handlungen eine Lehre wie in der Unschuld, so auch in der Buße entnehmen. Also indem ich von ihrem Falle lese, anerkenne ich auch ihre Schwäche; indem ich aber glaube, daß sie derselben theilhaftig gewesen, nehme ich auch an, daß sie nachgeahmt werden können [2]).

---

1) De Isaac et anim. c. 5. n. 43.

2) Apolog. David. 2, 7.

Wenn der Mensch, weil seine Natur an sich defectibel ist, der Gnade bedarf, so ist diese für ihn im gefallenen Zustande noch mehr eine Nothwendigkeit. Namentlich von diesem Gesichtspuncte aus begründet Ambrosius die Nothwendigkeit der Gnade. Wegen der durch die Sünde in den Menschen gekommenen Rebellion des Fleisches gegen den Geist und der hiemit gegebenen sittlichen Schwäche bedarf es ihrer. Zu Ps. 118 V. 29 sagt er: Der Psalmist hat nicht gesagt: Entferne mich vom Wege der Ungerechtigkeit, sondern, den Weg der Ungerechtigkeit entferne von mir, wie wenn er in uns sei und uns innezuwohnen scheine. So lange wir nämlich etwas Unrechtes üben, bleibt der Weg der Ungerechtigkeit innerlich und weicht er nicht von uns; deßhalb lasset uns angelegentlich darnach streben, daß wir denselben von uns ausscheiden. Aber weil die Ungerechtigkeit durch Vererbung unserm Geiste inhärent ist, bedarf es der Hilfe eines Befreiers. Bitte daher auch du und spreche: Ich unglücklicher Mensch, wer wird den Weg der Ungerechtigkeit von mir nehmen? Die Gnade Gottes durch Jesus Christus unsern Herrn. Treffend hat er von einem Wege der Ungerechtigkeit gesprochen; nicht als ob die Ungerechtigkeit als natürliche in uns wäre, sondern weil sie durch die Spuren der nach den Sünden eilenden Vorfahren gebildet ist [1]). Das Gesetz des Fleisches ist es, welches, das Gesetz des apostolischen Geistes bekämpfend, diesen durch ein gewisses Gesetz der Sünde zum Gefangenen machte. Und deßhalb, um aus jenem Leib des Todes befreit

---

[1]) In Ps. 118. serm. 4. n. 22: studiose agamus, ut eam (sc. viam iniquitatis) a nobis separemus. Sed quia haereditarium iniquitatis glutinum mentibus inhaesit humanis, opus est liberantis auxilio.

zu werden, setzte Paulus alle seine Hoffnung nicht auf seine Kraft, sondern auf die Gnade Christi. Hieraus leuchtet ein, daß die Regungen nach dem Gesetze des Geistes aus der göttlichen Gnade hervorgehen, die andern sinnlichen Gefühle aber aus der Lust des Körpers [1]). Denselben Gedanken spricht Ambrosius noch nachdrücklicher in einer andern Stelle aus. Wenn das Fleisch, sagt er, gegen den Geist und der Geist gegen das Fleisch ankämpft, so ist das ein nicht geringer Kampf; sagt doch der Apostel, das Gefäß der Erwählung des Herrn, selbst: Ich sehe das Gesetz meines Fleisches im Kampfe mit dem Gesetze meines Geistes, das mich durch das Gesetz der Sünde, die in meinen Gliedern ist, zum Gefangenen macht (Röm. 7, 23). Er selbst konnte diesen Kampf nicht beschwichtigen (sedare), weßhalb er seine Zuflucht zu Christus nahm mit den Worten: Ich unglücklicher Mensch, wer wird mich aus dem Leibe dieses Todes befreien? Das heißt, damit ich den Gelüsten des Fleisches nicht anhänge. Wer ist es also, der mich von diesen Banden befreit und mich als Freien mit Gott verbindet, und meinen Sinn mehr zur Nüchternheit der Seele, als zur Trunkenheit des Leibes lenkt? Weil er unter den Menschen keinen solchen Lenker finden konnte, wandte er sich an Gott und sprach: Die Gnade Gottes durch Jesum Christum, den Herrn. Wenn er, der Stärkere, seinen Kräften nicht zutraute, dem Leib des Todes zu entrinnen, sondern Hilfe bei Christus suchte, was müssen dann wir, die Schwächeren, thun? [2]) Nicht mit Unrecht wird

---

[1]) De Cain et Abel l. II. c. 1. n. 4: Unde liquet, quod hae commotiones quae secundum legem mentis sunt, ex divino favore procedunt, alii autem sensus ex voluptate corporea.

[2]) De Abraham l. II. c. 6. n. 27.

derjenige beunruhigt, welcher sieht, daß er einen Kampf gegen Fleisch und Blut zu bestehen habe und daß er in seinem Innern schiffbrüchig sei und in seinem Leib ein Sturm tobe, den er nicht zu bestehen vermag, wenn ihm nicht des Himmels Hilfe beisteht. Denn Niemand ist ein größerer Feind des Menschen, als seine Hausgenossen; was ist dem Menschen so heimisch, als er selbst und die Schwäche seines Fleisches? Deßhalb beeilt sich der Prophet und bittet aus ganzem Herzen, es möge Christus, als die Kraft Aller, kommen, alle Schwachheiten auf sich nehmen und aus beiden eins machen, und die sich bekämpfenden Feinde, Geist und Fleisch, versöhnen durch Aufhebung der Scheidewand, welche den innern Willen schied, so daß es nicht zur Eintracht kommen konnte [1]. Seine Schrift über die Flucht aus der Welt beginnt er mit folgenden, auch von Augustinus citirten Worten: Wir reden häufig über die Flucht aus dieser Welt; wäre doch nur auch der Wille dazu (affectus) so sicher und sorgfältig, als das Reden darüber leicht ist. Aber, was schlimmer ist, häufig schleicht sich der Reiz der irdischen Begierden in den Geist, und Eitelkeit occupirt ihn, so daß du das denkst und dein Herz auf das sinnt, was du zu vermeiden strebst: dies zu verhüten ist dem Menschen schwer, es aber völlig abzulegen (exuere) unmöglich. Daß dies mehr Sache des Wunsches als der That ist, bezeugt der Prophet, wenn er sagt: Neige mein Herz zu deinen Satzungen und nicht zur Habsucht (Ps. 118,

---

[1]) De Interpellation. David. lib. II. c. 8. n. 30: ideo festinat Propheta et toto precatur affectu, ut Christus adveniat fortitudo universorum; qui suscipiat omnes infirmitates et faciat utraque unum, compugnantesque sibi mentis et carni inimicitias sublato solvat pariete, qui internum, quominus in concordiam conveniret, dividebat affectum.

36). Denn unser Herz und unsere Gedanken sind nicht in unserer Macht, welche, unversehens auftauchend, Geist und Gemüth verwirren und einen anderswohin ziehen, als man sich vorgenommen hat, zu weltlichen Dingen (saecularia) zurückrufen; Irdisches einpflanzen, wollüstigen Sinn einimpfen und mit Reiz erfüllen: und selbst in der Zeit, da wir uns anschicken, den Geist zu erheben, stellen sich eitle Gedanken ein und gerathen wir gewöhnlich auf das Irdische. Wer aber ist so glückselig, der in seinem Herzen immer aufwärts strebte? Wie mag dies aber ohne göttliche Hilfe geschehen? Wahrlich keineswegs [1]). Zu Ps. 118, 37 wird bemerkt: Es genügt nicht, daß du die Augen von eitlen Dingen wegwendest; damit du etwa nicht willst und nicht kannst, möchte der Teufel dir das Schauspiel eitler Dinge darbieten und die sinnliche Lust einpflanzen: bitte, daß Gott deine Augen abwende. Und das ist Gnade Gottes und das ein Geschenk des Herrn, daß er die Augen unserer Seele von den Beschäftigungen dieser Welt abwendet, denn alle Glückseligkeit ist von dem Herrn [2]). Wer ist so stark, daß er nie in der Versuchung wankte, außer der Herr steht ihm als Helfer bei? Deßhalb wurde David zu Schanden, weil er im Uebermuthe sagte: In Ewigkeit werde ich nicht wanken (Ps. 29, 7) [3]). Seine nachherige Reue zeigt uns, daß Keiner auf seine eigene Kraft trauen dürfe. Wir haben nämlich einen großen Gegner, der von uns ohne Gnade Gottes (sine Dei favore) nicht besiegt werden kann. Und meistens

---

1) De fuga saecul. c. 1. n. 1. 2: — Quis autem tam beatus qui in corde suo semper adscendat? Sed hoc sine auxilio divino qui fieri potest? Nullo profecto modo.

2) In Ps. 118. serm. 5, 32.

3) In Ps. 43. n. 71.

wird man schwere Sünden bei berühmten und seligen (beatis) Männern finden, damit man so zu sagen erkenne, daß sie als Menschen der Versuchung ausgesetzt gewesen (patuisse), damit man sie nicht wegen ihrer hervorragenden Tugenden für mehr als Menschen halte [1]. Von der Verleugnung Petri sagt Ambrosius: Dies ist deßhalb geschrieben, damit wir wissen, daß sich Keiner rühmen solle; denn wenn Petrus gefallen, weil er sagte: Wenn auch Alle Aergerniß an dir nehmen, so werde ich keinen Anstoß nehmen (Matth. 14, 29), welcher Andere möchte sich mit Recht auf sich verlassen? [2] So lange ich in der Welt bin, kämpfe, streite ich und werde ich zum Falle gereizt: aber Gott ist mächtig, welcher den Gereizten aufnimmt, den Fallenden zum Stehen bringt und den Wankenden aufrichtet [3]. Weil alle menschliche Natur der Gebrechlichkeit unterworfen ist, liegt es auch nicht in unserer Macht, unserem Wege die Richtung nach unserem Willen zu geben; daher sagt auch der Psalmist 36, 5: Hoffe auf Gott, und er wird es machen, nämlich machen, daß er dir den Weg zeigt und nicht gestattet, daß du ein solcher seist, der das Licht flieht aus Furcht, verrathen zu werden, und die Finsterniß liebt, um seine Frevelthaten verheimlichen zu können, sprechend: Finsternisse werden mich bedecken, wer weiß, ob der Allerhöchste mich sieht? Eccli. 23, 6 [4].

Fragt man nach dem näheren Begriffe dieser dem Menschen wegen seiner Schwachheit und Gebrechlichkeit nothwendigen Gnade, so versteht Ambrosius darunter einmal die

---

[1] Exposit. Evangel. secund. Luc. III, 37.
[2] Ibid. X, 91.
[3] Exhortat. Virginitat. c. 14. n. 91.
[4] In Ps. 36. n. 15.

äußere Gnade. Wenn Ambrosius von der Unwirksamkeit und Unzulänglichkeit des alttestamentlichen Gesetzes auf die Nothwendigkeit der Gnade Christi schließt, so versteht er in diesem Gegensatze die Erlösungsthat Christi (s. die Stellen oben S. 557 ff.). Vielfach setzt er die Gnade in die göttliche Lehre. Zu Ps. 35, 6. 7 und Röm. 7, 24. 25 bemerkt er: Wenn der menschliche Geist verwirrt wird und schwere und harte Kämpfe uns ermüden, müssen wir die göttliche Hilfe anflehen. Deßhalb wendet sich der Apostel an den Herrn, ruft und fleht ihn selbst an, damit er den Kämpfenden als Helfer beistehe. Die Barmherzigkeit muß man also vom Himmel erflehen und die Wahrheit Gottes aus den Weissagungen der Propheten sammeln, welche wie Wolken die Geheimnisse der göttlichen Erkenntniß einhüllen [1]). Aber in andern Stellen verbindet er mit der äußeren Gnade der Lehre Christi die innere als Wirksamkeit Gottes im Menschen. Der Psalmist sagt 50, 15: Ich will die Ungerechten deine Wege lehren, weil die himmlische Lehre (doctrina) die bösen Neigungen umwandeln und den bösen Vorsatz ändern und die göttliche Wirksamkeit dem gottlosen Herzen fromme Gesinnung einflößen kann (operatio divina sacrilegis pectoribus studia pietatis infundere potest), so daß diejenigen, welche ohne Gesetz lebten, sich zu dem wahren Gott bekehren, von dem sie sich vorher abwandten, und nach dem Beispiele des königlichen Büßers diejenigen, welche Ungerechtigkeiten und schwere Frevel verüben, sich bessern und, durch Glauben und Werk umgewandelt, die Heilslehre erhalten und die Wege des Herrn wandeln, auf welchen sie auf keine Umwege des Irrthums, auf keine abschüssigen Seitenwege der Sünde gera-

[1]) In Ps. 35. n. 18.

then [1]. Diese innere Gnade ist es, welche Ambrosius vorzugsweise im Sinne hat, wenn er von der Nothwendigkeit des göttlichen Beistandes aus Grund der menschlichen Schwachheit redet. Zu Ps. 118, 76: Durch deine Barmherzigkeit geschehe es, daß sie mich tröste, sagt er: Groß ist die Barmherzigkeit Gottes, welche nicht nur Nachlaß der Sünden gewährt, sondern auch den Streitenden den Sporn der Ermunterung gibt, damit sie nicht das Dulden in dem aufgenommenen Kampfe in feiger Furcht aufgeben. Nicht also wie Einer, der, weil besiegt, zurückweicht oder um Vergebung bittet, fleht der Psalmist die Barmherzigkeit an, sondern daß er, ausgerüstet mit der Barmherzigkeit Gottes, unterstützt durch ein so großes Geschenk, mit seinen Kräften Größeres vollbringe. Schaue hin auf die hervorragende und einzige Kraft des Propheten. Ein Anderer, der so durch Widerwärtigkeiten gebeugt worden wäre, würde bitten, daß die Versuchungen rings um ihn nachlassen und der Herr sich herablasse, die Widerwärtigkeiten zu beseitigen, damit der Sturm der Bedrängnisse nicht gegen ihn wüthe; er dagegen verlangt, gleich einem tapfern und ausharrenden Kämpfer, welcher weiß, daß seine Seele durch Bedrängnisse gesalbt wird, vom Herrn nicht, daß er die Traurigkeit entferne, dem Kampf ein Ende mache, und all' das aufhöre, was Ermattung und Anstrengung verursacht, sondern er bittet vielmehr, daß ihm in der Zeit seines Kampfes gegen die auf ihn anstürmenden Versuchungen ein Wort des Trostes (verbum consolationis) gegeben werde, damit er sein Geschick (quae ingeruntur) mit tapferm Sinne ertragen könne, damit er nicht durch Traurigkeit ermüde. Deßhalb ruft er die Barmherzigkeit Gottes an, daß er nicht ver-

---

[1] Apolog. David. c. 16. n. 76.

lassen vom Beistand in seinem Unternehmen den begonnenen Kampf aufgebe [1]). Treffend, fährt er weiter unten fort, fügte der Prophet hinzu: Nach deinem Worte an deinen Knecht. Denn der Herr selbst verspricht den für seinen Namen Kämpfenden Hilfe, wenn er Matth. 10, 19, 20 sagt: Wenn sie euch überliefern werden, so seid nicht bekümmert, wie oder was ihr reden sollet; denn es wird euch in jener Stunde gegeben werden, was ihr reden sollet. Denn nicht ihr seid es, die da reden, sondern mein Vater ist es, der in euch redet. Damit wir also nicht zu schwach (impares certamini) für den Kampf seien, lasset uns stets um die göttliche Hilfe bitten, damit sie uns Ermuthigung verleihe. Denn wenn wir denjenigen haben, der uns ermahnt, weichen wir nicht leicht [2]). Wie man aus diesen Stellen selbst sieht, ist unter dem dem Menschen zum Bestehen seines sittlichen Kampfes nothwendigen verbum consolationis s. exhortationis nicht das äußere Wort, sondern die Ermuthigung und Tröstung im Innern durch Gott gemeint, sowie er die Reue Petri über seine Verleugnung des Herrn als Wirkung des Blickes Christi ansieht, worunter er, wie gezeigt werden wird, die innere Gnade versteht [3]).

Dieser Begriff der innern Gnade wird sich noch weiter beweisen lassen, wenn wir nach der Art derselben fragen. Ambrosius ist der Ueberzeugung, daß der menschliche Geist nach seinen wesentlichen Kräften der Gnade bedürfe. Derselbe bedarf ihrer daher zunächst zur Erkenntniß der Wahrheit, d. h. der erleuchtenden Gnade. Die Unterdrückung

[1]) In Ps. 118. serm. 10. n. 34.
[2]) Ibid. n. 37.
[3]) In Luc. X, 91.

unsteter Gedanken und die Ausrottung jeglichen Gedankens an Sünde kannst du nur durchführen, wenn du mit der göttlichen Gnade beschenkt bist (nisi divino donatus munus efficere non potes); deßhalb sagt Moses auch Exod. 13, 11: Gott wird es dir verleihen, nämlich die besten Gedanken, ruhige Entschlüsse und Erfindungen. . . . Was immer Heiliges du denkst, das ist Gottes Geschenk, Gottes Eingebung, Gottes Gnade [1]. Die Stelle Hohel. 1, 1 deutet er mystisch auf die Erleuchtung der Seele durch den Logos, in welchem Sinne er auch Luc. 7, 45. 47 erklärt: Auch diese Seele (die reuige Sünderin) sehnt sich nach vielen Küssen des Wortes, damit sie durch das Licht der göttlichen Erkenntniß erleuchtet werde. Denn der Kuß des Wortes ist das Licht der heiligen Erkenntniß. Es küßt uns nämlich Gott das Wort, wenn er unser Herz und selbst den vornehmsten Theil (ipsum principale) des Menschen mit dem Geiste der göttlichen Erkenntniß erleuchtet, in welchem die mit dem hochzeitlichen Pfande der Liebe beschenkte Seele freudig und frohlockend ruft: Ich habe meinen Mund geöffnet und den Odem eingesogen (Ps. 118, 131) [2]. Noch nachdrücklicher und in ihrem Unterschiede von der Natur ist die erleuchtende Gnade in folgender Stelle geltend gemacht: Wenn der Psalmist Ps. 118, 73 um die Erkenntniß (intellectus) der Gebote Gottes bittet; wer möchte so anmaaßend sein und bekennen, daß die Erkenntniß in seiner Macht sei? Einsicht erfleht er, daß er sich selbst kenne, und Kenntniß von dem Wesen seiner Natur haben könne; jene dagegen, welche über die Natur der Dinge disputiren und

---

[1]) De Cain et Abel l. I. c. 10. n. 45: Quidquid autem sanctum cogitaveris, hoc Dei munus est, Dei inspiratio, Dei gratia.

[2]) De Isaac et anim. c. 3. n. 8.

des Himmels Räume erforschen, sich selbst nicht zu kennen vermögen, glauben, die Einsicht könne ohne Gottes Geschenk verliehen werden. Daher müssen auch wir demüthig sein und dürfen wir uns nicht rühmen, wenn wir etwa eine Parabel aus der Schrift verstehen, oder weil wir bisweilen nach dem Buchstaben klar lesen; sollten wir nach dem Buchstaben etwas verstanden haben, so lasset uns die Kenntniß der Lehre hinzufügen (doctrinae nobis adsumamus scientiam). Jener Prophet, welcher den heiligen Geist empfangen, wurde, nachdem er für das Königthum gesalbt war, auch zum Propheten gesalbt, und als er den 118. Psalm schrieb, bat er, es möchte ihm Einsicht gegeben werden, damit er die Gebote Gottes verstehe: er wußte, daß, wenn er von Gott die Gnade dazu nicht empfange, er seine Gebote nicht verstehen könne. Auch im Evangelium (Matth. 13, 36) lese ich, daß der Herr Jesus Parabeln vortrug und die Jünger sie nicht verstanden. Daher baten sie um Erklärung der vorgetragenen Parabel [1]).

Ebenso bezieht Ambrosius die dem Menschen wegen seiner Schwäche nothwendige Gnade auf den Willen, d. h. versteht er unter Gnade ein inneres, unmittelbares adjutorium voluntatis. Den Beweis hiefür enthält die ganze folgende Darstellung; hier soll nur eine Stelle angeführt werden, die um so mehr genügt, je schlagender sie zeigt, daß die Erkenntniß des Guten für den Willen zur Ausführung desselben nicht hinreiche, daß er vielmehr hiefür auch des Beistandes Gottes bedürfe. Zu Ps. 35, 11: Halte vor deine Barmherzigkeit denjenigen, welche dich kennen, sagt er: Die Prärogative wird also vorgehalten, daß diejenigen Barmherzigkeit verdienen, welchen

1) In Ps. 118. serm. 10. n. 20.

das Verdienst deiner Erkenntniß hilft. . . . Unter Jenen, welche Gott kannten, wird auch Rahab genannt, so daß sie die gebührende Belohnung des Glaubens empfängt. Daher wir auch im Evangelium lesen (Matth. 21, 31), die Huren und Zöllner werden im Himmelreich euch vorangehen. Aber weil wir schwach zum Vollbringen sind, wiewohl willig zum Glauben, so breite du deine Barmherzigkeit aus über diejenigen, welche an dich glauben, damit unserem Willen und unserem Glauben auch unsere Thaten entsprechen, und nicht die Schwäche dieses Körpers das Streben unseres Geistes vereitle (destituat), sondern daß wir auch in den Versuchungen und Schwachheiten selbst uns rühmen, worin der Apostel sich rühmte (2 Cor. 12, 9) [1].

In der Bestimmung des Verhältnisses der Gnade zum freien Willen ist Ambrosius ebenso klar als ausführlich. Dem Begriffe der Gnade gemäß faßt er ihre Wirksamkeit auf den Willen als eine absolute oder unbedingte auf. Dies thut er aber in einer doppelten Weise; zuerst bezeichnet er ihre Thätigkeit als eine dem Willen nothwendig zuvorkommende, so daß der Mensch ohne sie Nichts beginnen kann. Es hat nichts Auffallendes an sich, wenn der Mensch die Stadt nicht bewachen kann, da er ja auch das Haus (worunter Ambrosius die Kirche versteht) nicht bauen kann (Ps. 126, 1). Ich wage aber auch zu behaupten, daß der Mensch seinen Weg nicht beginnen kann, wenn Gott ihm nicht vorangeht (viam non possit adoriri, nisi Dominum habeat praeviantem). Daher steht geschrieben: Nach dem Herrn, deinem Gott, sollst du wandeln (Deuteron. 13, 4). Und: Von dem Herrn werden die Wege des Menschen geleitet

[1]) In Ps. 35. n. 23.

(Prov. 20, 24). Der Prophet war vollkommener, welcher die Einsicht hatte, daß er ohne den Herrn nicht wandeln könne (Ps. 24, 4). Um an die Geschichte zu erinnern, so kannte das aus Aegypten ziehende Volk den Weg nicht, der in's heilige Land führte. Deßhalb sandte Gott in der Nacht eine Feuersäule, so daß das Volk durch die Säule den Weg kennen lernte. Er sandte auch bei Tag eine Wolkensäule, so daß das Volk weder zur Linken noch zur Rechten abirren konnte. Aber du bist kein Mensch, der eine Feuersäule verdiente: du hast nicht Moses, erhältst kein Zeichen; jetzt wird seit der Ankunft des Herrn der Glaube verlangt, die Zeichen sind verborgen (conduntur). Fürchte Gott und baue auf den Herrn: denn er sendet seine Engel rings um diejenigen, welche ihn fürchten, und er wird sie retten (Ps. 33, 8). Du siehst also, daß überall des Herrn Kraft mit den menschlichen Bemühungen zusammenwirkt (Domini virtus studiis cooperatur humanis), so daß Niemand ohne den Herrn bauen, Niemand ohne den Herrn wachen, N i e m a n d o h n e d e n H e r r n e t w a s a n f a n g e n k a n n [1]). Augustinus, welcher sich auf diese Stelle (nebst andern) gegen die Pelagianer beruft, sagt erklärend dazu: Seht ihr, wie der hl. Ambrosius mit diesen Worten die gewöhnliche Behauptung der Menschen, wir fangen an, Gott aber vollendet, in Abrede stellt, wenn er sagt: Niemand kann ohne den Herrn Etwas anfangen [2]).

Viel häufiger jedoch und begrifflich genauer lehrt Am-

---

[1]) Exposit. Evangel. sec. Luc. II, 84. Der letztere Theil der Stelle beweist, daß unter der Gnade nicht, wie man aus ihrem ersten Theile schließen möchte, die äußere des göttlichen Wortes, sondern die innere zu verstehen sei.

[2]) De grat. Chr. c. 44.

brosius die Unbedingtheit der Wirksamkeit der Gnade, indem er sie als gratia operans faßt. Luc. 1, 3 commentirend sagt er: Es kann dem Evangelisten dasjenige, wovon er erklärt, daß er es für gut erachtete, nicht allein gut geschienen haben. Denn nicht nur durch den menschlichen Willen schien es ihm gut: sondern wie es demjenigen gefiel, welcher, wie der Apostel sagt, in mir spricht — Christus (2 Cor. 13, 3), welcher bewirkt (operatur), daß das, was gut ist, uns auch gut scheinen kann; denn wessen er sich erbarmt, den ruft er. Und deßhalb kann derjenige, welcher Christum folgt, auf die Frage, warum er Christ sein wolle, antworten: Es gefiel mir so. Indem er dies sagt, leugnet er nicht, daß es Gott so gefiel, denn von Gott wird der Wille der Menschen zubereitet (a Deo enim praeparatur voluntas hominum). Denn daß Gott geehrt wird von dem Heiligen, ist durch Gottes Gnade [1]. Mit dieser Stelle ist folgende dem Inhalte nach ganz identisch. Wisse, sagt Ambrosius zu Luc. 9, 53, der Herr wollte nicht von Solchen aufgenommen sein, von denen er wußte, daß sie sich nicht mit aufrichtigem Sinne (simplici mente) bekehrt hatten; denn wenn er gewollt hätte, hätte er aus den Unfrommen Fromme gemacht (si voluisset, ex indevotis devotos fecisset). Warum sie ihn aber nicht aufgenommen, erwähnt der Evangelist selbst in den Worten: Weil er die Richtung der Reise nach

---

[1]) Exposit. Evangel. secund. Luc. I, 10. — Eine Parallelstelle hiezu findet sich de Spiritu sancto II, 144: Apostoli quoque dixerunt: Visum est Spiritui sancto et nobis (Act. 15, 28). Et cum dicunt, visum, non solum operatorem gratiae, sed etiam auctorem imperatae exsecutionis ostendunt. Sicut enim de Deo legimus: Placuit Deo, ita etiam cum dicitur, quia visum est Spiritui sancto, arbiter exprimitur suae potestatis.

Jerusalem nahm. Seine Schüler wollten jedoch in Samaria aufgenommen werden; aber Gott ruft, welche er würdigt, und macht religiös, wen er will [1]). Diesen Begriff der Gnade enthält auch folgende Stelle: Nur diejenigen weinen aus Reue, welche der Herr ansieht. Es verleugnete Petrus den Herrn zum ersten Male, und er weinte nicht, weil der Herr ihn nicht angesehen hatte. Er leugnete zum zweiten Male, und er weinte nicht, weil der Herr ihn noch nicht angesehen hatte. Und er leugnete zum dritten Male, und der Herr sah ihn an, und Petrus weinte bitterlich. Siehe, Herr Jesu, auch uns an, damit wir unsere Sünde beweinen und unser Vergehen abwaschen können (sciamus) [2]). Augustinus erklärt dieselbe treffend also: Der Herr hat Petrus nicht mit leiblichen Augen, indem er ihn sinnlich wahrnehmbar ermahnte, angesehen. Deßhalb ist das, was geschrieben ist: der Herr sah ihn an, innerlich, im Geiste, im Willen vor sich gegangen. Durch seine Barmherzigkeit kam ihm der Herr verborgen zu Hilfe, berührte er sein Herz, rief er ihm seine That in's Gedächtniß zurück, nahm er bei Petrus mit seiner innern Gnade Einkehr, bewegte er das Gemüth des innern Menschen bis zu äußeren Thränen und rief den Willen dazu hervor. Siehe, wie der Herr durch Hilfe unsern Willensacten und Handlungen beisteht; siehe, wie er sowohl das Wollen als das Vollbringen in uns bewirkt [3]). Am stärksten lautet wohl

---

1) Ibid. VII, 27: Discipuli autem recipi intra Samariam gestiebant; sed Deus quos dignatur vocat, et quem vult religiosum facit.

2) Ibid. X, 89.

3) Augustin. de grat. Chr. c. 45: non potest dici, quod corporalibus oculis eum Dominus visibiliter admonendo respexerit. Et ideo quod ibi scriptum est, Respexit eum Dominus: intus ac-

folgende Stelle für die Absolutheit der Gnade gegenüber dem Willen. Der Herr erklärte, es sei unmöglich, daß ein Reicher in's Himmelreich eingehe; aber was wegen der menschlichen Leidenschaften unmöglich ist, das kann durch die göttliche Gnade allein möglich sein [1].

Ebenso häufig läßt aber Ambrosius anderseits den Willen das Heilswerk beginnen, die Gnade aber, welche zu diesem Behufe auf den Anfang des Willens wartet, es vollenden. Da die so große Gnade der Kirche, so große Belohnungen für die Frömmigkeit uns einladen, so lasset uns der aufgehenden Sonne zuvorkommen, eilen wir ihrem Aufgange entgegen, ehe sie sagt: Siehe, ich bin da (Jes. 58, 9). Es will die Sonne der Gerechtigkeit, daß man ihr zuvorkomme, und sie wartet auf unser Zuvorkommen. Vernimm, wie sie wartet und wünscht, daß man ihr zuvorkomme: Sage dem Engel der Gemeinde zu Pergamus ... Thue Buße: sonst komme ich schnell zu dir. Sage dem Engel zu Laodicea ... Werde eifriger und thue Buße: Siehe, ich stehe vor der Thüre und klopfe an; und wenn Einer meine Stimme hört und die Thüre öffnet, so werde ich zu ihm eintreten (Apoc. 2, 12. 16. 3, 19. 20). Er konnte eintreten: konnten doch auch ihn, den mit dem Leibe Auferstandenen, die Riegel der geschlossenen Thüren nicht zurückhalten, und kam er plötzlich unerwartet in

---

tum est, in mente actum est, in voluntate actum est. Misericordia Dominus latenter subvenit, cor tetigit, memoriam revocavit, interiore gratia sua visitavit Petrum, interioris hominis usque ad exteriores lacrymas movit et produxit affectum. Ecce quemadmodum Deus adjuvando adest voluntatibus et actionibus nostris: ecce quemadmodum et velle et operari operatur in nobis.

[1]) In Ps. 118. serm. 8, 9: quod impossibile per humanas cupiditates, hoc per divinam gratiam solam posse esse possibile.

die Versammlung der Apostel; aber er verlangt die Bemühungen deines religiösen Sinnes zu erforschen; die Apostel wußte er als schon Geprüfte. Etwa in der Verfolgung kömmt er zuvor; aber wo Friede herrscht, verlangt er, daß man ihm zuvorkomme. Komme denn zuvor demjenigen, den du als deine Sonne kennst. Wache auf, der du schläfst; stehe auf von den Todten, daß dir Christus leuchte (Eph. 15, 14). Wenn du dieser Sonne zuvorkömmst, ehe sie aufgeht, so wirst du den erleuchtenden Christus erblicken. Er selbst leuchtet vorher (prius) im Hintergrunde (in arcano) deines Herzens; wenn du sprichst: Nachts erwacht mein Geist zu dir (Jes. 26, 9), wird er dir das Licht des Morgens zur Zeit der Nacht leuchten lassen, wenn du über die Worte Gottes sinnest. Denn indem du über sie sinnest, ist er Licht; und wenn du das Licht, nicht der Zeit, sondern der Gnade siehst, wirst du sprechen: Licht sind deine Gebote (Jes. a. a. O.) [1]). Zu Hohelied 5, 4. 5 sagt er, unter der Braut die Seele, unter dem Bräutigam Christus verstehend: Es erhebt sich die Seele, um dem Worte Gottes Einlaß zu gewähren, damit sie durch die Aufnahme dieses Wortes die Werke dieser Welt tödte, wie Paulus sagt: Wir tragen die Abtödtung des Herrn Jesu an unserm Leibe umher (2 Cor. 4, 10). Also indem sie öffnet, geht der Bräutigam ein. Denn stets will er gesucht, sehr oft gefunden werden; und wenn er die Thüre verschlossen findet, klopft er an; und wenn er eine Weile ausgeschlossen sein sollte, so entfernt er sich. Aber schnell kehrt er zurück

---

[1]) In Ps. 118. serm. 19. n. 30: Vult se praeveniri Sol justitiae, et ut praeveniatur, exspectat.... Poterat intrare... sed studia devotionis tuae desiderat experiri.... Aut forte in persecutione praevenit: ubi tranquillitas est, praeveniri cupit.

und klopft wieder an, um wenigstens nachher die Braut vorbereitet zu finden [1]). Noch präciser ist das angegebene Verhältniß, daß der Anfang Sache des Menschen, die Vollendung Werk der Gnade sei, ausgesprochen, wenn er zu Röm. 9, 15. 16 bemerkt: Also, sagst du vielleicht, dürfen wir weder wollen noch laufen: und doch pflegt Gott diejenigen, die ihn vernachlässigen, zu verlassen. Also sagt der Apostel dies nicht; was er aber sagt, lasset uns erwägen. Nicht des wollenden noch des laufenden Menschen ist die Ausdauer; sie liegt nämlich nicht in des Menschen Macht, sondern Sache des erbarmenden Gottes ist es, daß du vollenden kannst, was du begonnen hast [2]).

Manche Dogmenhistoriker sind nicht abgeneigt, in diesen gegensätzlichen Bestimmungen über das Verhältniß der Gnade zum freien Willen einen Widerspruch zu erblicken, in den Ambrosius mit sich selbst gekommen. So sagt z. B. Neander über die oben (S. 576) mitgetheilte Erklärung des Ambrosius zu Luc. 1, 3, in welcher die Absolutheit der Gnade gelehrt ist: Diese Stelle kann so verstanden werden, daß der Mensch zwar bei der Bekehrung nur seiner freien Willensbestimmung zu folgen meint, in der That aber durch eine unbewußte göttliche Einwirkung, durch die Gnade, die auf unwiderstehliche Weise seinen verderbten Willen ergreift, bestimmt wird. In dem Falle wäre die Freiheit nur Schein und Alles

---

[1]) Ibid. serm. 12, 16. 17: Vult enim (Sponsus) semper quaeri, frequentius inveniri: et si clausam invenerit januam, pulsat: et si per moram fuerit exclusus, recedit. Sed cito redit, et iterum pulsat; ut vel postea Sponsam inveniat praeparatam.

[2]) Ibid. serm. 10, 35: Non volentis, neque currentis hominis perseverantia est: non est enim in hominis potestate: sed miserantis Dei est, ut possis complere quae coeperis.

von der unbedingt wirkenden Gnade abzuleiten; dann wäre aber auch zwischen dieser und seiner früher angeführten Lehre ein unauflöslicher Widerspruch [1]. Eine solche Erklärung der Schwierigkeit ist freilich die leichteste, in der That aber auch die seichteste [2]), ein Vorwurf, den sie um so mehr verdient, als Ambrosius deutlich genug Winke zur richtigen Lösung gibt. Falsch ist schon die Annahme, daß die Gnade nach den Stellen, in welchen sie als den Willen zubereitend bezeichnet wird, jedenfalls als unwiderstehlich in ihrer Wirksamkeit auf den menschlichen Willen gefaßt werden müßte, wenn letzterer nicht nach andern Stellen ihr wieder zuvorkäme. Dagegen spricht, wie Ambrosius ausdrücklich hervorhebt, das innere Wesen der Gnade. Die heidnische Ansicht, daß die Naturnothwendigkeit das Princip des Guten (und somit auch des Bösen) im Menschen sei, bekämpfend, bemerkt er, daß derselben die thatsächliche Wandelbarkeit der menschlichen Natur widerspreche; das den Menschen sittlich umwandelnde Princip sei vielmehr die Gnade Christi. Als ein real sich wirkendes Princip kann sie nun aber die Freiheit des Willens nicht aufheben, sonst wirkte sie ja in der Weise eines naturnothwendigen Principes, d. i. im Widerspruch mit ihrem Wesen. Schon im ersten Momente ihrer Wirksamkeit auf den Willen verhält sich dieser daher frei zu ihr, so daß sie ihre Wirkung nicht erreicht, wenn der Wille nicht will. Von diesem Gesichtspuncte aus sagt Ambrosius: Wie Viele haben sich nicht von ihren Verbrechen und Sünden

---

1) Neander, Dogmengesch. I. Bd. S. 359. 360. Indeß, wird hinzugefügt, wäre es doch möglich, daß er sich trotz der schroffen Ausdrücke einen Ausweg vorbehalten hätte. Er konnte eine gratia praeveniens annehmen und dabei die Nothwendigkeit einer Mitwirkung des freien Willens behaupten.

2) Tüb. Quartalschr. 1853. S. 447. 448.

losgesagt und zu einem bessern Zustande bekehrt? Die Apostel wurden erlöst und aus Sündern gewählt: also nicht die Geburt ihrer Stunde, sondern die Ankunft Christi hat sie geheiligt, und die Stunde des Leidens des Herrn hat sie vom Tode erlöst [1]).

Was nun aber die Bestimmung des Verhältnisses der Gnade zum Willen betrifft, daß letzterer der ersteren vorangehe, so macht Ambrosius dieselbe, wie aus den mitgetheilten Stellen erhellt, der Vorstellung gegenüber geltend, welche im Heilsprocesse der Gnade allein Alles, dem Willen aber Nichts zuschreibt, also gegenüber der Vorstellung einer necessitirenden, den Willen in seiner Freiheit aufhebenden und ihn jeglichen Strebens überhebenden Wirksamkeit der Gnade. Was konnte, ja was mußte Ambrosius einer solchen Ansicht gegenüber erwiedern? Was er entgegnet hat: daß die Gnade so wenig ohne den Willen des Menschen und gegen ihn wirke, daß sie vielmehr nur unter der Voraussetzung seines Willens wirkt. So geht nun der Wille der Gnade allerdings vorher; aber diese Bestimmung ist, so sehr es auch scheinen mag, keine falsche, weil eine ausdrücklich nur gegensätzliche. Dieselbe hebt an dem fraglichen Verhältnisse nur eine, und zwar wegen des falschen, die Sittlichkeit consequent negirenden Gegensatzes die ethische Seite hervor, sowie die andere Betrachtung in den Stellen, welche von der gratia voluntatem praeparans reden, im Gegensatze zu der Ansicht, wornach der Wille Princip des Guten sein soll und die den Menschen der Demuth überhebt und also die wahre Religiosität vernichtet, die religiöse Seite in's Auge faßt. Offenbar haben beide Seiten im concreten Verhältnisse von Gnade und Freiheit

[1]) Hexaëmer. IV, 4, 13.

nach Ambrosius ihre Berechtigung, und es will durch die (wegen des Gegensatzes) einseitige Hervorhebung des einen Momentes das andere nicht geleugnet werden, es tritt das eine vor dem andern nur zurück. Will man das Verhältniß rein, so darf man nur von dem Gegensatze, den jedes an sich hat, absehen. Dann ist dasselbe dahin zu bestimmen, daß die Gnade das Princip des guten Willens sei, daß der Wille aber zu ihr selbst im allerersten Anfange ihres Wirkens sich frei verhalte, so daß sie ihre Wirkung auf den Willen nur erreicht, wenn dieser will, dagegen nicht, wenn er ihr widerstrebt.

Uebersieht man die dargelegten Verhältnisse nicht, so können diejenigen Stellen nichts Auffallendes mehr haben, in denen Ambrosius zuerst die unbedingte Wirksamkeit der Gnade anerkennt, sofort aber bemerkt, daß ihre Annahme von der Freiheit des Willens abhänge. Er thut dies nicht, um die Wirksamkeit der Gnade zu schmälern, sondern er nimmt die Bethätigung des Willens gegenüber der sittlichen Indolenz in Anspruch. In (dem messianischen) Psalm 40, 10 zeigt der Herr, wie groß die Kraft der göttlichen Heiligung ist, welche die Bosheit ausschließt und die verkehrte Gemüthsart (depravatum ingenium) bessert, wenn nur der gute Vorsatz hinzukömmt (si forma propositi melioris accedat). Von wie Vielen wissen wir nicht, daß sie sich bekehrt haben? Es änderte sich Zachäus, jener Zöllner, dessen habsüchtiger Sinn nur auf Erwerb gerichtet war, welcher nachher seinen Fehler durch vierfache Zurückerstattung gut machte, die Habsucht in sich verdammte, den Gewinn der früheren Zeit abschwor, ihn unter die Armen vertheilte, wenn Niemand ihn zurückverlangte (si deesset exactor). Selbst der Räuber änderte durch einen bessern Vorsatz seine Nichtswürdigkeit, anerkannte am Kreuze

Christum, bekannte den Sohn Gottes und nannte ihn König. Zur Zeit, da die meisten Gerechten wankten, ja die Apostel sogar sich verbargen, verleugnete selbst der Hauptmann ihn nicht. Wenn der Herr aber daselbst sagt, er habe auf den Mann aus seiner Freundschaft (sc. den Verräther) gehofft, so thut er es, als ob er mit Recht präsumirte, der Apostel werde die Bosheit ablegen und dem Bessern folgen, und der, welcher das Geschenk, Andere zu heiligen, empfangen hatte, werde selbst in sich die Gnade der Heiligung (sanctitatis gratiam) bewahren und in aufrichtiger Freundschaft verharren (sinceritatis inhaereret officiis). Treffend sagte er, ich habe gehofft, weil er dem Menschen das Vermögen der Wahl gab. Ich habe, sagt er, das Gute und Böse vor dich gelegt (Deuter. 30, 15). Wenn du das Böse wählst, so sündigt nicht die Natur, sondern der Wille des Wählenden [1].

Einen schlagenden Beweis dafür, daß Ambrosius, wenn er sich in der Bestimmung des Verhältnisses von Gnade und Freiheit auf den ethischen Standpunct stellt, die Gnade nicht beeinträchtigen und dem Willen nicht zu viel zuschreiben will, haben wir in folgender Stelle: Der Psalmist sagt 118, 20 nicht, ich verlangte nach deinen Geboten, sondern, ich verlangte sehnlichst darnach, was mehr ist. Wir sehnen uns nämlich, sie zu verlangen, als ob das **Verlangen nicht in unserer Macht, sondern Werk der Gnade Gottes sei.** Wenn nämlich der Herr sieht, daß wir an dem Sehnen nach dem Verlangen seiner Gebote Freude haben,

---

[1]) In Ps. 40. n. 22: Bene ait, *speravi*, quia homini dedit eligendi arbitrium, quid sequatur. Posui, inquit, ante te bonum et malum. Si malum elegeris, non *natura* delinquit, sed *eligentis affectus*.

mehrt er den nüchternen (d. i. noch einfachen) Willen *). Hier beginnt die Wirksamkeit der Gnade ihrem absoluten Charakter gemäß so frühe, als es der hiebei sich frei verhaltende Wille nur immer gestatten kann; die erste freie Bethätigung des letzteren ist auf das Minimum beschränkt, d. h. auf so viel, als dem Willen, das Vermögen zu wollen oder nicht zu wollen, vindicirt werden muß. Ganz derselben Auffassung begegnen wir in folgenden, Hohel. 1, 3 commentirenden Worten. Die Seele eilt nach dem Worte und bittet, daß sie gezogen werde, damit sie nicht etwa verlassen werde; denn das Wort Gottes eilt und ist nicht angebunden. Endlich frohlockt sie wie ein Riese bei dem Wege, den sie zu durcheilen hat. Und weil ihr Ausgang von der Höhe des Himmels erfolgt, und ihr Ziel die Höhe desselben ist, sie sich aber zu schwach für eine so große Schnelligkeit fühlt (videns se imparem tantae velocitati), sagt sie: Ziehe uns. Die gute Seele, welche nicht für sich allein, sondern für Alle bittet: Ziehe uns, sagt sie. Wir haben nämlich die Lust zu folgen, wenn sie uns die Gnade deiner Salben einhaucht; aber weil wir deinem Laufe nicht gleichkommen können, ziehe uns, damit wir, auf deine Hilfe gestützt, deinen Pfad betreten können. Denn wenn du uns ziehst, so werden auch wir eilen und wird unser

*) In Ps. 118. serm. 8, 33: Non dixit: Concupivi judicia, sed: Concupivi desiderare. Sicut enim vita vivere plus est, quam vivere (vivere namque commune etiam hujus est vitae, vita autem vivere beatorum est), sic concupiscere ut desideremus judicia Dei, plus est quam desiderare judicia. Concupiscimus enim desiderare, quasi non sit potestatis nostrae desiderium, sed gratiae Dei. Cum enim Dominus oblectari nos viderit cupiditate desiderii judiciorum suorum, sobrium auget affectum.

Geist die Schnelligkeit des Windes erhalten. Die Last wird nämlich denen abgenommen, welchen deine Hand zur Stütze dient, und dein Oel wird eingegossen, mit welchem Jener geheilt wurde, welcher von den Räubern verwundet worden ist. Und damit dir nicht anmaaßend erscheint, daß die Seele sagt, ziehe uns, so höre, was der Herr sagt: Kommet zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken (Matth. 11, 22). Du siehst, daß er uns gerne zieht, damit wir in seiner Nachfolge nicht zurückbleiben. Aber wer gezogen sein will, der eile, daß er es ergreife, und eile, vergessend das Böse und verlangend nach dem Bessern; denn nur so kann er Christum ergreifen [1]. Habe den Willen, vom Falle dich zu erheben, und derjenige, welcher bewirkt, daß du dich erhebst, ist dir gegenwärtig [2].

Dieses Wollen, dem die Gnade allein zu Theil wird, weil sie nicht gegen den Willen des Menschen, d. h. nicht unwiderstehlich wirkt, nennt Ambrosius das Verdienen der Gnade. Als Diener Gottes will ich die Gnade verdienen [3]. In das Buch des Lebens werden nur diejenigen verzeichnet, welche Christi Gnade durch Glauben und Frömmigkeit verdienen [4]. Ein Verdienen in dem Sinne, daß die Gnade als Lohn ertheilt werde, versteht er darunter nicht. Ambrosius spricht sich hierüber ganz klar aus. Verzeihung für unsere Sünden dürfen wir im Glauben (ex fide), nicht wie eine

---

[1]) De Isaac et anima c. 3. n. 10.

[2]) In Ps. 37. n. 47.

[3]) In Ps. 39. n. 39: Ero domesticus Dei, ut poenam non timeam, gratiam merear.

[4]) Hexaëmer. l. I. c. 6. n. 21: Extenditur enim (coelum) quasi liber, ut plurimorum scribantur nomina, qui Christi gratiam fide et devotione meruerunt.

Schuldigkeit (non tamquam ex debito) hoffen: denn etwas Anderes ist verdienen, etwas Anderes präsumiren. Der Glaube erlangt sie wie vertragsmäßig (tanquam ex syngrapho), die Präsumtion aber eignet mehr dem Anmaaßenden als dem Bittenden. Zahle zuerst, was du schuldig bist, damit du, was du gehofft hast, zu erreichen verdienst. Zahle mit dem Willen eines guten Schuldners, so daß du nicht mit entlehntem Gelde zahlest, sondern mit dem Vermögen deines Glaubens die Zeichen deiner Schuld tilgest. Wer Gott schuldet, hat mehr Mittel zu zahlen, als wer einem Menschen schuldet. Der Mensch verlangt für Geld Geld zurück, welches den Schuldnern nicht immer zur Hand ist; Gott aber verlangt den Willen, der in deiner Macht ist [1]). Noch mehr tritt der angegebene Sinn, den Ambrosius mit mereri verbindet, in folgender Stelle hervor: Der Herr hat Matth. 20, 23 gesagt: denen es bestimmt ist vom Vater, um anzudeuten, daß auch der Vater nicht Bitten, sondern Verdiensten zu willfahren (deferre) pflege, weil Gott nicht die Personen ansieht. Daher auch der Apostel sagt: Welche er vorauswußte, die bestimmte er voraus (Röm. 8, 29); denn nicht bevor er vorauswußte, bestimmte er voraus, sondern deren Verdienste er voraussah, deren Belohnung bestimmte er voraus. Mit Recht also wird die Frau getadelt, welche Unmögliches und mit einer Art besonderem Vorrecht von dem Herrn (das Sitzen ihrer beiden Söhne zur Rechten und Linken des Messias) verlangte, welcher das, was er den Heiligen zu geben beschloß, nicht nur

---

[1]) De Poenitent. l. II. c. 9. n. 80. 81. Plura solvendi habet subsidia, qui Deo quam is qui homini debet. Homo pecuniam pro pecunia reposcit, quae non semper debitori praesto est: Deus affectum exigit, qui in tua potestate est.

zwei Aposteln, sondern allen seinen Schülern, auch ohne daß einer darum bat, mit der Freigebigkeit seines Willens (voluntaria sui largitate) ertheilt hat, wie geschrieben steht: Ihr Zwölfe werdet auf Thronen sitzen, richtend die zwölf Stämme Israels (Matth. 19, 28) [1]. Also, dies ist der dieser Auseinandersetzung zu Grunde liegende Gedanke, weil die Gnade im freien Willen Gottes gegründet ist, kann sie nicht von vorneherein nur Wenigen zu Theil werden, sondern muß sie Allen bestimmt sein; von ihnen aber erhalten sie diejenigen, welche sie wollen, welche den „Affect" dafür haben, und eben in diesem besteht das meritum. Leugnung dieses Erfordernisses für ihren Empfang würde auf ihre unwiderstehliche Wirksamkeit, d. h. auf die Leugnung führen, daß sie voluntaria largitas Gottes sei.

Daß Ambrosius in vorstehenden Stellen nicht lehrt, die Gnade werde secundum merita ertheilt, daß er vielmehr Alles auf die Gnade gründet und so ihre absolute Wirksamkeit lehrt, ergibt sich aus folgenden Nachweisen. Keiner, sagt er, halte sich selbst für den Urheber des Guten, das er besitzt. Sage nicht, heißt es Deut. 8, 17. 18, in deinem Herzen: Meine Kraft und Macht hat mir diese große Tugend erworben, sondern Gott, deinen Herrn, habe in deinem Geiste: denn er gibt die Kräfte, daß du Tugenden übest. Mit Recht rühmte sich daher der Apostel, so zu sagen der Interpret des Gesetzes, seiner Tugend nicht, sondern hielt sich für den geringsten der Apostel und sagte, Alles, was er sei, sei Sache der göttlichen Gnade und nicht sein Verdienst, und Nichts hätten wir, was wir nicht empfangen (1 Cor. 4, 7) [2].

---

[1]) De Fide V, 6. n. 83. 84.
[2]) De Cain et Abel I, 7, 27.

Zu Ps. 118, 149: Erhöre meine Stimme nach deiner Barmherzigkeit und nach deinem Ausspruch belebe mich, commentirt er: Der Mensch muß immer, auch wenn er heilig und gerecht ist, beten, damit Gott ihn nach seiner Barmherzigkeit und nicht nach den Verdiensten irgend einer Tugend erhöre; denn die Tugend ist selten, der Sünden aber sind viele, und nach seinem Ausspruche, damit er den Schwachen Hilfe gewähre. Darum müssen wir ganz besonders bitten, wenn wir durch Widerwärtigkeiten im Gedränge sind. Deßhalb ist nicht umsonst von dem hl. David die Bitte um die göttliche Barmherzigkeit vorausgeschickt worden [1]). Ueber Ps. 65, 12 sagt er: Die menschliche Seele wird wie das Metall im Feuer geläutert werden, bis alles Blei in ihr aufgelöst ist. Wenn in mir, fährt er fort, sich etwas Gold oder Silber finden wird, so ist es nicht durch meine Handlungen (per meos actus), sondern durch die Barmherzigkeit und Gnade Christi. Niemand maße sich daher etwas an, Keiner rühme sich seiner Verdienste, Keiner seiner Macht, sondern Alle lasset uns hoffen, durch unsern Herrn Jesum Barmherzigkeit zu finden, weil wir Alle vor seinem Richterstuhl stehen werden. Von ihm werde ich Verzeihung, von ihm Gnade erflehen: denn welch' andere Hoffnung haben wir Sünder? [2]) Wer von uns, sagt er mit der ganzen Gluth seines tief religiösen Gemüthes, kann ohne die göttliche Erbarmung bestehen? Was vermögen wir zu thun, das der himmlischen Belohnungen würdig wäre? Wer von uns erhebt sich in diesem Leibe so sehr, daß seine Seele zu Christus aufsteigt und ihm beständig anhängt? Wie gelangt endlich das Verdienst

---

[1]) In Ps. 118. serm. 19. n. 33.
[2]) Ibid. serm. 20. n. 13. 14.

der Menschen dazu (Quo tandem hominum meritum defertur), daß dieses vergängliche Fleisch die Unvergänglichkeit und dieses Sterbliche die Unsterblichkeit anziehe? Mit welchen Anstrengungen, durch welche Leiden vermögen wir unsere Sünden abzuwaschen? In keinem Vergleich stehen die Leiden dieser Welt mit der künftigen Herrlichkeit (Röm. 8, 18). Nicht also nach unserm Verdienst, sondern nach der Barmherzigkeit Gottes werden die himmlischen Beschlüsse den Menschen zu Theil (caelestium decretorum in homines forma procedit)[1]. Noch schlagender ist die Absolutheit der Gnade dem menschlichen Verdienste gegenüber in folgender Stelle ausgesprochen. Ihr sehet die Mysterien, sehet die Gnade Christi, die Gnade des hl. Geistes, welche wie durch das Loos zu Theil wird, weil nicht aus den Werken, sondern aus dem Glauben ein Jeder von dem Herrn gerechtfertigt wird. Wie nämlich der Erfolg des Loosens nicht in unserer Macht ist, ihn vielmehr der Zufall bringt, so wird die Gnade Gottes nicht wie aus dem Verdienste des Lohnes, sondern wie aus dem Willen (sc. Gottes) zu Theil. Daher der Apostel über die Austheilung der Gnaden, welche auf verschiedene Weise den Dienern Gottes zu Theil werden, sagt: All' dies aber wirkt ein und derselbe Geist, den Einzelnen zutheilend, wie er will. Wie er will, sagt er, nicht wie's Jedem gebührt (non prout debetur)[2].

Hiernach darf man das Heil nicht theilen und die eine Hälfte dem Menschen, die andere der Gnade zuweisen; vielmehr ist es ganz Werk der Gnade, nicht als ob der Wille keinen Antheil daran hätte, sondern weil es auf die Gnade

[1]) Ibid. serm. 20. n. 42.
[2]) Exhortat. Virginitat. c. 7 (n. 43).

gebaut ist. Wenn auch der Christ durch keine Anstrengung geschwächt und über den Ausgang keines Kampfes im Zweifel ist, so zeigt er doch in Allem eine demüthige Gesinnung und sucht nicht sich des Seinigen zu rühmen; vielmehr verkleinert er den Werth seines Werkes und die Anmuth seines Verdienstes (meriti gratiam). Jenes Gefäß der göttlichen Erwählung, der Lehrer der Heiden, sagt, er sei der Geringste und des Namens seines Amtes unwürdig, das er seinen Werken vorzog; und nichts eignet er sich zu, sondern das Ganze weist er der Gnade Gottes zu (totum gratiae Dei deputat). Dies geziemt dem Gerechten [1]). Auf den Urheber der Gnade, Christus, muß also Alles bezogen werden [2]). Der Apostel lehrt: Gott hat Alle in Unglauben verschlossen, um sich Aller zu erbarmen (Röm. 11, 32) ..., damit die Gnade nicht (Sache) des Wollenden und Laufenden, sondern des erbarmenden Gottes sei (9, 16); damit du dich nicht selbst rechtfertigest, sondern Alles Gott, welcher dich berufen, zuweisest. In der Idee des universalen Heiles, wiewohl es auf der Absolutheit der Gnade beruht, liegt aber nicht, daß Alle des Heiles theilhaftig werden müssen, sondern eben nur diejenigen, welche, so verlangt es das Wesen der Gnade, wollen. Daher geht Ambrosius von dem religiösen Gesichtspunct, auf dem er Alles Gott zuschreibt, sofort über auf den ethischen und sagt: Niemand also sei träge und entschuldige seine Unthätigkeit damit, daß er erst später gläubig werde, da geschrieben sei, es komme nicht auf das Wollen und Laufen an. Denn man achte nur auf den Zusatz: sondern auf das

---

[1]) In Ps. 118. serm. 20. n. 16.

[2]) In Ps. 43. n. 12: Ad ipsum ergo omnia jure referenda sunt. n. 13. 14.

Erbarmen Gottes. Zeige dich daher durch gute Bemühungen und bereitwilligen Glauben als einen solchen, daß Gott sich deiner erbarme und dich berufe, wie er die Kirche berufen hat mit den Worten (Jes. 65, 1): Offenbar bin ich geworden denen, die mich sonst nicht suchten; erschienen bin ich denen, die nicht nach mir fragten [1]. In der Enarration von Ps. 36, 23 sagt er, nachdem er diesen Vers zuerst vom moralischen Gesichtspuncte interpretirt hat: Es kann darunter aber auch Beides verstanden werden, — und so liegt der Sinn in der Mitte, — daß nämlich derjenige, welcher von Gott geleitet wird, selbst auch nach dem Wege des Herrn verlangt; denn einerseits wird unter seiner Führung jede Mühe erleichtert, werden alle Hindernisse beseitigt und das Verlangen (incentiva) unterstützt; anderseits verschmäht der Herr selbst nicht, sondern nimmt er gerne an den Weg des Mannes, den er selbst zur Tugend geleitet hat. Treffend heißt es aber in dem fraglichen Verse, daß die Schritte des Mannes von dem Herrn geleitet werden: denn nicht Werk des Wollenden und Laufenden, sondern des erbarmenden Gottes ist es, ohne Anstoß den Pfad zu bewahren. Denn die pflanzen und begießen, sind Nichts, sondern Gott, der das Wachsthum gibt: ihm allein gebührt mit Recht der Ruhm der Tugenden [2].

Dieses Verhältniß der Gnade zum freien Willen läßt sich aber auch im Besondern an einzelnen Heilswerken nachweisen. Vom ethischen Gesichtspuncte aus ist es der Wille, der der Gnade zuvorkömmt, insofern als er sie eben wollen muß und nicht nicht wollen darf, wenn sie ihm ertheilt wer-

---

[1] De Abraham II, 10. n. 74.

[2] In Ps. 36. n. 50, womit man die vorausgehenden Numern 47—49 vergleiche.

den soll. Diese Forderung erfüllt der Mensch im Gebete: in ihm kömmt der Wille in der genannten Weise zuvor. Bitten müssen wir, wenn wir erlangen wollen [1]), wiewohl Gott ohnedies weiß, was wir bedürfen [2]). Anderseits erklärt er aber ebenso bestimmt, daß die Barmherzigkeit Gottes in ihren Belohnungen unserer Bitte zuvorkomme (in remunerando praevenit nostram precationem). Der Schächer am Kreuze bat noch, daß der Herr seiner gedenken möge, wenn er in sein Reich komme, und da der Herr noch nicht dahin gekommen war, verlieh er ihm schon das himmlische Reich. Wie schnell ist nicht die Barmherzigkeit! Langsamer ist der Wunsch des Bittenden als die Belohnung des Vergeltenden [3]). Dies ist nun allerdings eine äußerliche und unsere Frage kaum berührende Bestimmung. Dagegen ist das Gebet, in welchem wir um die Gnade flehen, als Werk der Gnade in folgender Stelle bezeichnet: Welcher andere Geist, als der heilige, könnte Paulus lehren, um was er bitten solle? Es lehrt aber der Geist Christi sowie auch Christus seine Schüler beten. Wer aber könnte nach Christus lehren, außer sein Geist, den er selbst gesandt, damit er uns unsere Gebete lehre und leite: wir beten nämlich im Geiste und beten mit dem Geiste (Spiritu et mente). Damit der Geist gut beten kann, geht der

---

[1]) In Ps. 118. serm. 2. n. 21: Cui addit nisi ei qui toto corde exquirit eum?

[2]) De Poenitent. l. II. c. 7. n. 53: Novit omnia Dominus, sed exspectat vocem tuam; non ut puniat, sed ut ignoscat: non vult ut insultet tibi diabolus et celantem peccata tua arguat. Praeveni accusatorem tuum: si te ipse accusaveris, accusatorem nullum timebis: si te detuleris ipse, etsi mortuus fueris, redivivisces.

[3]) In Ps. 37. n. 18.

Geist voraus (praecedit Spiritus) und leitet uns auf den rechten Weg, damit uns nicht fleischliche Gelüste, weder kleinere noch größere als unsere Kräfte, beschleichen: denn einem Jeden wird die Offenbarung des Geistes zu seinem Nutzen gegeben (1 Cor. 12, 7)[1]. Wie wir früher gezeigt, lehrt Ambrosius die Rechtfertigung durch den Glauben. Wer also gerechtfertigt werden will, muß an Christus glauben: vom ethischen Gesichtspuncte aus gesprochen, muß daher der Mensch mit dem Glauben entgegenkommen. Aber dieser Glaube ist nicht Werk des Willens allein, er ist auch Werk der Gnade. Johannes sagt 3, 16: So sehr hat Gott diese Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab, damit Jeder, welcher an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe. Wenn du also, fährt Ambrosius fort, einen Gefallenen zurückrufen willst, ermahnst du ihn, daß er glaube, oder daß er nicht glaube? Gewiß, daß er glaube. Aber wer nach dem Ausspruche des Herrn glaubt, wird das ewige Leben haben. Wie willst du also, fragt er den Novatianern gegenüber, verhindern, für den zu beten, dem das ewige Leben gebührt, da doch der Glaube Werk der göttlichen Gnade ist (cum divinae sit gratiae fides), wie der Apostel in der Austheilung der Gnaden lehrt, daß einem Andern in demselben Geiste der Glaube gegeben werde (1 Cor. 12, 9), und die Schüler des Herrn sprechen: Mehre uns den Glauben (Luc. 17, 5)?[2]) Wir wissen, daß sehr Viele nach ihrem Falle sich wieder gebessert und selbst für den Namen Gottes gelitten haben. Dürfen wir diesen den Umgang mit den Martyrern verweigern, denen der Herr Jesus ihn nicht ver-

---

[1]) Epist. 36 (Horontiano) n. 3.

[2]) De Poenitent. l. I. c. 11 (n. 48.)

weigert? Dürfen wir also sagen, daß denen das Leben nicht wiedergegeben worden sei, welchen Christus die Krone wiedergegeben? Sowie also nach dem Falle den Meisten, wenn sie leiden, die Krone wiedergegeben wird, so wird ihnen, wenn sie glauben, auch der Glaube wiedergegeben. Dieser Glaube ist ein Geschenk Gottes (Dei donum est), wie geschrieben ist: Weil es euch von Gott gegeben ist, nicht allein daß ihr an ihn glaubet, sondern auch für ihn leidet (Phil. 1, 29). Kann wohl der, welcher das Geschenk Gottes hat, keine Verzeihung erhalten?

Es ist aber nicht eine, sondern eine doppelte Gnade, damit Jeder, der glaubt, auch für den Herrn Jesus duldet. Es hat also der, welcher glaubt, seine Gnade: er hat aber auch die andere, wenn sein Glaube mit Leiden gekrönt wird. Denn ehe Petrus litt, war er nicht ohne Gnade: aber als er litt, erwarb er sich auch die andere. Und die Meisten, welche die Gnade des Leidens für den Herrn nicht hatten, hatten doch die Gnade, an Jesum zu glauben [1].

Weil die Gnade nicht unwiderstehlich wirkt, wird sie nach Maaß ertheilt; ihr Maaß richtet sich eben nach dem meritum des Willens, d. h. nach seinem Wollen oder seiner allgemeinsten Empfänglichkeit. Gott prüft und wiegt daher die Verdienste der Einzelnen, und wie er die Gnade nach Maaß ertheilt, damit sie nicht über das Maaß sei, so ertheilt er auch nach Maaß die Barmherzigkeit [2]. Aber es genügt die einmal ertheilte Gnade nicht, der Mensch bedarf ihrer immerwährend; stets muß er, auch wenn er gerecht und heilig ist, bitten, daß Gott ihn nach seiner Barmherzigkeit erhöre [3]. Der Grund

---

1) Ibid. n. 49. 50.
2) In Ps. 118. serm. 20. n. 40.
3) Ibid. serm. 19. n. 33.

ist, weil auch im gerechtfertigten Stande dem Menschen der sittliche Kampf bleibt [1]). Wirkt der Mensch treu mit ihr und durch sie, so mehrt sich dieselbe. So viel empfangen wir, als der Fortschritt unseres Geistes erwirkt; untheilbar ist nämlich die Fülle der geistigen Gnade, aber uns wird sie nach der Empfänglichkeit unserer Natur zu Theil [2]). Aber selbst diese Mehrung der Gnade ist Werk der Gnade. Denn der Mensch muß z. B. um die Mehrung seines Glaubens bitten [3]). Deßgleichen ist auch die Beharrung im Guten bis zum Ende Werk der Gnade wie der Anfang des Heiles [4]). Das ganze Heil des Menschen, d. i. von seinem ersten Beginn bis zu seiner Vollendung, ruht also auf der Gnade, ihr Werk ist es [5]). Von einer irgendwie pelagianisirenden Richtung in

---

[1]) In Ps. 43. n. 1.

[2]) De Spirit. s. l. I. c. 9 (n. 93): Quod effusum est, non separatum est, nec incisum: sed unitatem habet plenitudinis, quo aciem nostri cordis illuminet pro nostrae possibilitate virtutis. Denique tantum capimus, quantum profectus nostrae mentis acquirit: inseparabilis est enim plenitudo gratiae spiritalis, sed nobis pro nostrae participatur facultate naturae.

[3]) De Poenitent. I, 11, 48.

[4]) De Abraham l. II. c. 5. n. 22 heißt es zu Apoc. 1, 8: Mens igitur nostra cum ipso (Jesu) semper sit: ab ejus templo, ab ejus verbo numquam recedat. Semper in lectione Scripturarum sit, meditationibus, orationibus: ut sermo ejus qui est, semper operetur in nobis, et ut quotidie procedentes in Ecclesiam, vel domesticis incubantes orationibus, ab ipso incipiamus et in ipso desinamus. Ita totius hic vitae nostrae dies, et cursus diei ab se sumat principium et ipsi desinat. Sicut enim a principio vitae credere, et initiari Deo, salus est: ita perseverantia usque in finem necessaria est.

[5]) Außer den mitgetheilten Stellen für die unbedingte Wirksamkeit der Gnade führt Augustin (de grat. Chr. c. 44) auch noch folgende aus der Exposit. evangel. sec. Luc. VI, 25 an: non est du-

fraglicher Verhältnißbestimmung kann also bei Ambrosius keine Rede sein. Dies gesteht man auch zu. Aber, entgegnet man, der Pelagianismus dringe bei Ambrosius doch von einer andern Seite herein, indem auch er der Vorstellung von einer sühnenden und genugthuenden Kraft der Buße, des Fastens und Betens huldige, wenn er gleich sonst die Erlösung auf die Gnade und nicht auf das Verdienst der Werke zurückführe [1].

Aber je mehr der in diesen beiden Behauptungen gelegene Gegensatz, um nicht zu sagen Widerspruch, in die Augen fällt, desto mehr muß man ihn zu erklären suchen, ehe man den gedachten Vorwurf auf Ambrosius wälzt. Fest steht zunächst der bei Ambrosius mehr als einmal vorkommende Satz: Keiner wird durch seine Werke, weder die des mosaischen noch jene des natürlichen Gesetzes [2], sondern durch die Gnade in

---

bium quod plus debeat qui plus accepit. Et secundum homines plus fortasse offendit, qui plus debuerit: sed per misericordiam Domini causa mutatur, ut amplius diligat qui amplius debuit; si tamen gratiam consequatur. Gratiam enim et qui reddit, habet: et qui habet in eo ipso quod habet, solvit; nam et reddendo habetur et habendo redditur. Hiezu bemerkt Augustinus gegen die Pelagianer: Ecce apertissime praedicat catholicus doctor etiam ipsam dilectionem, qua quisque amplius diligit, ad beneficium gratiae pertinere. Allein die Stelle besagt, wie sich aus der folgenden Numer 26 ergibt, nur so viel, daß derjenige, welcher die Gnade (der Rechtfertigung in Christo) empfangen, Gott dafür nichts anderes als die Liebe geben könne, und zwar um so größere Liebe, ein je größerer Schuldner Gottes er ist. Dies, daß die gesteigerte Liebe selbst Wirkung der innern Gnade sei, ist in der Stelle nicht ausgedrückt.

[1] Landerer a. a. O. S. 601.

[2] Ep. 73, 2: si naturalem legem, quam Deus creator infudit singulorum pectoribus, homines servare potuissent, non fue-

Christo gerechtfertigt. Zu den oben schon mitgetheilten Stellen, welche dies begründen, sei nur folgende noch hier beigefügt. Der Herr Jesus erließ Allen die Sünde, welcher Keiner entrinnen konnte, und tilgte unsern Schuldbrief durch Vergießung seines Blutes. Das ist's, was er Röm. 5, 20 sagt: Es mehrte sich die Sünde durch das Gesetz, in überfließendem Maaße aber erwies sich die Gnade durch Jesus, weil er, nachdem die ganze Welt der Sünde unterthan geworden war, die Sünde der ganzen Welt hinwegnahm, wie Johannes 1, 29 bezeugte in den Worten: Sehet das Lamm Gottes, welches hinwegnimmt die Sünden der Welt. Deßhalb rühme sich Niemand seiner Werke, weil Niemand durch seine Thaten gerechtfertigt wird, sondern wer gerechtfertigt ist, hat es als Geschenk, weil er durch das Taufbad gerechtfertigt worden ist. Der Glaube also ist es, welcher erlöst durch das Blut Christi; denn Jener ist selig, dem die Sünde erlassen und Verzeihung geschenkt wird [1]). Keiner kann also seine Sünden durch seine Werke sühnen und dafür satisfaciren. Auch diesen Satz spricht Ambrosius ebenso klar aus. Mit welchen Mühsalen, fragt er, mit welchen Erduldungen können wir unsere Sünden abwaschen? In keinem Vergleich stehen die Leiden dieser Zeit mit der zukünftigen Herrlichkeit (Röm. 8, 18) [2]). Nun sagt

---

rat opus ea lege, quae in tabulis scripta lapideis, implicavit atque innodavit magis humani generis infirmitatem, quam elaqueavit atque absolvit.

[1]) Ibid. n. 11.

[2]) In Ps. 118. serm. 20, 42: Quis nostrum sine divina potest miseratione subsistere? Quid possumus dignum praemiis facere caelestibus? Quis nostrum ita adsurgit in hoc corpore; ut animum suum elevet, quo jugiter adhaereat Christo? Quo tandem hominum meritum defertur, ut haec corruptibilis caro induat in-

Ambrosius freilich auch, daß die Sünde nur durch Thränen und Buße getilgt werde [1]), ein Satz, den er in einer eigenen Schrift (de poenitentia) durchführt. Aber diesen Bußwerken eignet weder eine satisfactorische noch eigentlich meritorische Bedeutung. Meritorisch sind sie nur in dem oben angegebenen allgemeinen Sinn, sind also nur die nothwendige Bedingung, ohne welche der Sünder für die Begnadigung nicht empfänglich wäre. Dies muß man schon aus den gegebenen Sätzen erschließen. Wenn Ambrosius die Rechtfertigung des Sünders nicht auf seine Werke, sondern auf die Barmherzigkeit Gottes, d. h. auf die Gnade baut, und jegliches Verdienst (meritum) des Menschen leugnet, und doch wieder von einem Verdienen der Sündenvergebung durch Buße spricht, welch' andere Bedeutung könnte ihm dann noch zukommen, als die der Empfänglichkeit für die Begnadigung? Ambrosius hat dies aber auch bestimmt ausgesprochen. Aus den vielen hierher gehörigen Stellen sei hier auf die schon oben mitgetheilte aus der Schrift über die Buße verwiesen [2]).

---

corruptionem et mortale hoc induat immortalitatem? Quibus laboribus, quibus injuriis possumus nostra eluere peccata? Indignae sunt passiones hujus temporis ad superventuram gloriam (Rom. 8, 18). Non ergo secundum merita nostra, sed secundum misericordiam Dei, caelestium decretorum in homines forma procedit.

[1]) Ep. 51, 11: Peccatum non tollitur nisi lacrymis et poenitentia. Nec Angelus potest, nec Archangelus; Dominus ipse, qui solus potest dicere: Ego vobiscum sum (Matth. 28, 20), si peccaverimus, nisi poenitentiam deferentibus non relaxat.

[2]) Lib. II. c. 9. n. 80. Sie lautet im Texte: agendam poenitentiam, et tribuendam veniam credere nos convenit; ut veniam tamen tamquam ex fide speremus, non tamquam ex debito; aliud est enim mereri, aliud praesumere. Tamquam ex syngrapho fides impetrat: praesumtio autem arroganti est propior,

Meritorisch im eigentlich dogmatischen Sinne wirkt nach Ambrosius der Mensch nur im Stande der Rechtfertigung. Die Sonne, sagt er, scheint über Gerechte und Ungerechte: über die Gerechten durch die Gnade, über die Ungerechten durch die Barmherzigkeit, indem er jenen den Lohn für ihre Verdienste (mercedem meritorum) ertheilt, diesen die Sünden vergibt [1]. Das meritum der Gerechten hat, weil sie dies, wie gezeigt, nicht kraft irgend eines Verdienstes, sondern der Gnade Christi sind, aus dieser seine Kraft.

Aehnlich verhält es sich mit dem satisfactorischen Wirken des Menschen. Wahr ist zunächst, daß Ambrosius ein solches von dem Sünder zum Behufe seiner Begnadigung durch Gott verlangt. Du, der den Entschluß gefaßt, für die Vergehen dem Herrn, deinem Gott, Genugthuung zu leisten (satisfacere pro delictis), reinige dich ihm allein im In-

---

quam roganti. Prius solve quod debitum est; ut quod speraveris, impetrare merearis. Solve boni affectum debitoris, ut versuram non facias, sed fidei tuae censu contracti nominis foenus evacues. Nr. 81: Plura solvendi habet subsidia, qui Deo quam is qui homini debet. Homo pecuniam pro pecunia reposcit, quae non semper debitori praesto est: Deus affectum exigit, qui in tua potestate est. Nemo pauper est qui Deo debet, nisi qui se ipsum pauperem fecerit. Et si non habet quae vendat, habet quae solvat. Oratio, lacrymae, jejunia, debitoris boni census est, multoque uberior, quam si quis ex pretiis fundorum pecuniam sine fide deferat. Hierher gehört auch folgende Stelle de Elia et jejun. c. 3 (n. 4): Quid est enim jejunium, nisi substantia et imago caelestis? Jejunium refectio animae, cibus mentis est jejunium, vita est Angelorum jejunium, culpae mors, excidium delictorum, remedium salutis, radix gratiae, fundamentum est castitatis. Wie man sieht, ist in dieser Stelle das Fasten indeß mehr als Tugendmittel aufgefaßt.

[1] In Ps. 118. serm. 2, 9.

nern deines Herzens, betrachte ihn, der die Sünden tilgen (diluere) kann [1]). Aber diese Satisfactionen, worunter man die alten Bußübungen zu verstehen hat, stehen zur Begnadigung selbst ganz in demselben Verhältniß, wie das meritum im allgemeinen Sinne, sind die conditio sine qua non derselben, fallen daher in ihrer Bedeutung mit jener vom meritum geradezu zusammen. Den Beweis hiefür liefert folgende Stelle: Wo Strafe auf die Sünde gesetzt ist, da muß Buße (poenitentia) für die Sünde stattfinden; wo Sündenerlaß ertheilt wird, findet Gnade Statt. Die Buße geht voraus, die Gnade folgt. Die Buße ist also weder ohne die Gnade, noch die Gnade ohne die Buße; denn es muß die Buße die Sünde zuerst verdammen, damit die Gnade sie tilgen kann. Deßhalb nahm Johannes das Vorbild des Gesetzes und taufte auf die Buße, wogegen Christus auf die Gnade [2]). Doch ist die Satisfaction selbst nur in diesem Sinne keine That blos des freien Willens. Zunächst hat sie ihre Wurzel im Glauben: nur wer an Christus glaubt, satisfacirt im genannten Sinne für seine Sünden; nach Ambrosius aber ist der Glaube, wie gezeigt, Werk der Gnade. Noch mehr: selbst der Bußgeist, aus welchem diese satisfactorischen Werke hervorgehen, ist von der Gnade gewirkt [3]).

Wahr ist sodann gleichfalls, daß Ambrosius auch von einem eigentlich satisfactorischen, die Schuld abtragenden Wirken des Menschen redet. Almosen, sagt er, und gute Werke befreien den Menschen von der Sünde [4]). Wir haben (außer

1) In Ps. 37. n. 46.

2) Ep. 26, 7.

3) In Luc. X, 88—90. S. die Stelle oben S. 577 Anm. 2.

4) In Ps. 118. serm. 8. n. 41: Eleemosyna a peccato liberat.

der Gnade Christi, welche schwere Sünden tilgt) noch mehrere Hilfsmittel, durch die wir uns von unsern Sünden loskaufen können. Du hast Geld, kaufe dich von deiner Sünde los. Der Herr ist nicht feil, sondern du selbst bist feil. Du bist an deine Sünden verkauft, kaufe dich durch deine (guten) Werke los, kaufe dich los um dein Geld, aber kostbar ist die Barmherzigkeit. Die Barmherzigkeit, sagt die Schrift, befreit von der Sünde (Tob. 2, 9) [1]). Allein Ambrosius bezieht diese Satisfactionen nur auf die leichteren Sünden, mit Ausschluß der Todsünden, für welche allein Christus satisfaciren kann. Die schweren und offenbaren Sünden, sagt er mit Bezug auf 1 Tim. 5, 24, welche den Ungerechten vorangehen, werden ohne allen Zweifel getilgt: von den leichteren aber (welche den Gerechten nachfolgen) wird man durch gute Werke befreit [2]). Hieraus ergibt sich, daß diese genugthuen-

Eripe eum qui ducitur ad mortem, h. e., eripe eum intercessione, eripe gratia, tu sacerdos: aut tu imperator, eripe subscriptione indulgentiae; et solvisti peccata tua, exuisti te vinculis.

[1]) De Elia et jejun. c. 20 (n. 76): Habemus etiam plura subsidia, quibus peccata nostra redimamus. Pecuniam habes, redime peccatum tuum. Non venalis est Dominus, sed tu ipse venalis es. Peccatis tuis venumdatus es, redime te operibus tuis, redime te pecunia, sed pretiosa est misericordia. Eleemosyna, inquit, a peccato liberat (Tob. 2, 9). — Man darf bei richtiger Beurtheilung und Verwerthung dieser Stelle die ihr unmittelbar vorhergehenden Worte nicht übersehen, wie Jene thun, welche sie als Beweis einer pelagianisirenden Richtung des Ambrosius anführen. Diese Worte lauten n. 75: confugimus ad medicum, vulnera superiora curavit. Et si quid superest acerbitatis, medela non deerit. Et si quid injuriae fecimus, memor non erit, qui semel donavit. Et si gravia deliquimus, magnum medicum invenimus, magnam medicinam gratiae ejus accepimus. Magna enim medicina tollit peccata magna.

[2]) In Ps. 43. n. 46: Quae gravia sunt atque manifesta, prae-

den Werke ihre Kraft gleichfalls wie die eigentlich meritorischen aus dem Verdienste Christi haben, da die leichteren Sünden, als die Sünden der Gerechten, den Gnadenstand nicht aufheben. Nur der in Verbindung, in Gemeinschaft mit Christus seiende Mensch kann für seine leichteren Sünden genugthun. Wie kann also hier, wo das Verdienst Christi ausdrücklich anerkannt ist, ja geradezu verlangt wird, und jene Aussprüche in der That „auf diese Art gedeckt werden", von Pelagianismus die Rede sein? Entgegnet man, daß diese Ausgleichung „gewiß" nicht befriedigen könne, weil, wenn man auch zugebe, daß Tertullian, Cyprian und Ambrosius nicht blos die Gnade der Heilsanstalt überhaupt, wie sie im Werke Christi und den Gnadenmitteln der Kirche objectiv gegeben sei, sondern eine gratia praeveniens interna und operans im subjectiven Heilsleben lehren, doch nicht zu erweisen sei, daß sie an eine gratia cooperans, quae ad singulos actus datur, denken; im Gegentheil würden jene Leistungen ganz unbefangen als eigene Leistungen gefordert

---

cedunt et sine ulla dubitatione merguntur: quae autem leviora sunt, bonis operibus saepe relevantur. Beati enim quorum remissae sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata. Ubi autem iniquitas propendet, nulla bonorum operum commutatione revocatur (vgl. hiezu Apol. Dav. c. 6. n. 24). An einer andern Stelle Apol. Dav. c. 9. n. 49 bezieht er die satisfactorische Wirkung der guten Werke auf die Sünde als äußere That des Fleisches, welche leichter sei als die ihr zu Grunde liegende und sie hervorrufende Verkehrtheit des Geistes, welche nur durch die Taufe getilgt werde. Praecedit autem iniquitas, peccatum sequitur. Radix est iniquitas, fructus autem radicis est culpa. Unde videtur iniquitas ad mentis improbitatem referri, peccatum ad prolapsionem corporis. Gravior iniquitas tamquam materia peccatorum, levius peccatum. Denique iniquitas per lavacrum remittitur, peccatum tegitur bonis factis, et tamquam aliis operibus obumbratur.

und verwerthet, — so ist dies eben nur eine über obige, das gerade Gegentheil beweisende Stellen (S. 590) sich hinwegsetzende Behauptung. Lehrt denn Ambrosius nicht, wie nachgewiesen, daß der menschliche Wille, um es zur guten That bringen zu können, des göttlichen Beistandes (gratia operans) bedürfe, und daß auch der Gerechte wegen der ihm nach der Justification verbleibenden sittlichen Schwäche stets darum bitten müsse, daß das Heilswerk ganz der Gnade angehöre, daß wir nicht allein mit Gottes Gnade vollenden, sondern auch mit ihr anfangen müssen? Und was lehrt er hiemit anders, als die Nothwendigkeit der gratia cooperans ad singulos actus? Unrichtig ist es daher auch, wenn man weiter sagt, die Freiheit werde so (d. h. beim Mangel einer gratia cooperans quae datur ad singulos actus) unter der Hand wieder zu einem für sich wirkenden Factor, und man habe nicht eine Subordination der Freiheit unter die Gnade, sondern eine Coordination beider als gleichartiger, wenn auch nicht gleicher Factoren. Klar ist doch, daß, wenn es sich um die dem Menschen zukommende Satisfaction im subjectiven Heilsleben handelt, das sittliche Moment desselben hervortreten, der Accent also auf den freien Willen gelegt werden muß. Daß aber deßhalb die Subordination der Freiheit unter die Gnade nicht aufgehoben und jene dieser nicht coordinirt ist, hiefür liegt der Beweis in dem dargelegten Verhältniß der Gnade zur Freiheit, das hier in volle Anwendung kommt. Wenn man all' dessen ungeachtet von einem Widerspruch zweier entgegengesetzter Anschauungsweisen, in dem die Väter sich verfangen haben sollen, von Gesetzlichkeit und Werkheiligkeit und dem hieraus heraufwachsenden Pelagianismus als einer bereits herrschenden Macht des Lebens in der Kirche redet, so ist das Alles vom Standpunct der fides, i. e.

fiducia, **sola** justificans erklärlich, hiernach daher auch die Richtigkeit jener Anschuldigung zu beurtheilen.

Auf den dargelegten Grundsätzen des Ambrosius über das Verhältniß von Gnade und Freiheit beruht auch seine Lehre über die **Prädestination**. Er lehrt den Heilsuniversalismus. Gott hat seinen Sohn für Alle dahingegeben; sein Wille ist es daher, daß Alle selig werden [1]). Es ist gegen die Barmherzigkeit Gottes, daß sie irgend Einem die Ursache seines Todes sei; sie will vielmehr Alle erlöst wissen [2]). Wenn nun aber in Wirklichkeit nur Einige selig werden, so liegt die Ursache dieses Heilsparticularismus nicht in Gott, sondern in dem Willen des Menschen; dieser ist das den **an sich** allgemeinen Heilsrathschluß differenzirende und ihn in concreto zum particulären machende Princip. Der Wille Gottes, Alle zu beseligen, schließt nämlich den Willen des Menschen nicht aus; er nöthigt Keinen zum Heile. Alle in universellem Sinne würden demnach selig, wenn Alle wollten; in Wirklichkeit werden daher von Allen, welche gerettet werden **könnten**, nur Jene selig, welche wollen. Ist Gott, fragt er mit Bezug auf Ps. 72, 2, nicht gegen Alle gütig? Er ist zwar gegen Alle gütig, weil er der Retter Aller ist, hauptsächlich der Gläubigen, und deßhalb ist der Herr Jesus gekommen, um zu retten, was verloren war: er kam nämlich, um die Sünde der Welt hinwegzunehmen, um unsere Wunden zu heilen. Aber weil nicht Alle nach dem Heilmittel verlangen, sondern die Meisten davor fliehen, heilt er nur diejenigen, welche wollen, und nöthigt er Keinen gegen seinen

---

[1]) De Jacob et vit. beat. l. I. c. 6 (n. 25).

[2]) In Ps. 43, 24—26: Est enim misericordiae divinae, ut nulli causa sit mortis, et omnes putet esse redimendos.

Willen (volentes curat, non adstringit invitos). Es erlangen daher nur jene die Gesundheit, welche nach der Arznei verlangen; jene aber, welche den Arzt verschmähen und ihn nicht suchen, können die Güte des Arztes, von welcher sie keinen Gebrauch machen, auch nicht inne werden. Wer aber geheilt wird, wird auch gesund; und deßhalb ist er denen ein guter Arzt, welche er gesund gemacht hat. Gegen die also ist Gott gütig, welchen er die Sünden geschenkt hat; wer aber wegen des Geschwüres seines Geistes eine unheilbare Sünde hat, wie kann der den gütigen Arzt schätzen, den er flieht? Treffend hat daher der Apostel gesagt, daß Gott gegen Alle (et omnibus) gütig ist, welcher will, daß alle Menschen gerettet werden (1 Tim. 2, 4), und daß hauptsächlich den Gläubigen die Prärogative der göttlichen Güte bewahrt werde, denen auch der Wille und die Gnade Gottes hilft (quibus et voluntas Dei opitulatur et gratia) [1]. Von demselben Gesichtspuncte aus und in derselben Weise heißt es an einem andern Orte: Der Herr sah, daß die Kranken ohne Heilmittel nicht gerettet werden könnten, und gab ihnen deßhalb ein solches. Allen brachte er daher die Hilfe der Gesundheit, so daß Jeder, der verloren geht, sich selbst die Ursache seines Todes zuzuschreiben hat, weil er nicht geheilt werden wollte, während er doch das Heilmittel hatte, durch das er dem Tode entrinnen konnte. Christi offenbar gewordene Barmherzigkeit wird an Alle verkündet; deßhalb gehen diejenigen, welche verloren gehen, durch ihre Schuld (sua negligentia) in's Verderben; die aber gerettet werden, werden nach dem Willen Christi (secundum Christi sententiam) befreit, welcher will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelan-

[1]) De Interpellat. David IV, 2, 4.

gen [1]). In der Bestimmung des Menschen zum Heile läßt sich Gott aber auch von keinen persönlichen Rücksichten leiten. Der Herr fügt Matth. 20, 23 den Worten, es stehe nicht bei ihm, das Sitzen zu seiner Rechten und Linken zu geben, die andern bei: außer denen, welchen es vom Vater bestimmt sei, um zu zeigen, daß auch der Vater nicht dem Verlangen, sondern den Verdiensten (d. h. hier denen, die wollen und so empfänglich sind) gebe, weil bei Gott kein Ansehen der Person gelte [2]). Das an sich allgemeine, für Alle unterschiedslos bestimmte Heil, von dem von vorneherein Keiner prädestinatianisch ausgeschlossen ist, wird daher demjenigen wirklich von Ewigkeit bestimmt, den Gott als dafür Empfänglichen, d. h. das Heil Wollenden, voraussieht. Deßhalb sage der Apostel Röm. 8, 29: Welche er vorauswußte, bestimmte er auch voraus; denn er bestimmte nicht eher voraus, als er vorauswußte, sondern deren Verdienste er voraussah, deren Belohnungen bestimmte er auch voraus [3]). Die Prädestination als Act des Willens ist gebunden an die Präscienz des Verdienstes [4]). Hiernach ist die Prädestination die von Gott

---

[1]) De Cain et Abel l. II. c. 3. n. 11.

[2]) De Fide V, 83.

[3]) Ibid. Die ganze Stelle lautet: Denique ad Patrem referens, addidit: Quibus paratum est, ut ostenderet, Patrem quoque non petitionibus deferre solere, sed meritis, quia Deus personarum acceptor non est. Unde et Apostolus ait: Quos praescivit, et praedestinavit; non enim ante praedestinavit, quàm praesciret: sed quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit. Hiermit vgl. man de Fide III, 64: Possem dicere (zu Joh. 1, 30): Erat in praecognitione quidem corporis, sed aeternitate virtutis; nam et Ecclesia erat, et sancti erant praedestinati ante secula.

[4]) Ambrosius redet auch noch in einem andern weiteren Sinne

auf Grund des vorausgesehenen Verdienstes, d. i. der Empfänglichkeit für das Heil, von Ewigkeit her erfolgte Zubereitung des Menschen zur Seligkeit. So definirt, wie man sieht, Ambrosius die Prädestination im Interesse der Freiheit des Willens. Dies ist daher der Begriff der Vorherbestimmung nur von einer Seite, der ethischen. Man darf dem Ambrosius daher den fraglichen Begriff nicht als praedestinatio secundum praevisa merita zuschieben, so daß dieselbe identisch wäre mit dem der Reprobation, welche allerdings in dem von Ewigkeit her auf Grund der Vorauserkenntniß, daß sie das Heil nicht annehmen wollen, beschlossenen Ausschluß bestimmter Menschen von der Seligkeit besteht. Eine solche Auffassung ist schon deßhalb unstatthaft, weil der Act der Prädestination die Anwendung des an sich universalen Heilsrathschlusses auf ein bestimmtes Individuum wegen seines vorausgesehenen Verdienstes, also ein positiver Willensact Gottes ist, wogegen die Reprobation in dem Ausschluß von der an sich Allen bestimmten Seligkeit wegen des beharrlichen Nichtwollens besteht. Der Prädestinirte gelangte nicht zur Seligkeit, wenn Gott nicht Alle beseligen wollte, wogegen der Reprobirte dies ist, nicht weil Gott ihn von vorneherein als solchen haben will, was gegen seine universale Heilsidee ist, sondern weil er ihn als solchen vorausweiß und dem gemäß auch als solchen wollen muß. Was sodann aber die prae-

---

von Prädestination, hexaëmer. II. 5, 21: Deus tamquam aestimator universitatis, praevidens quae futura sunt, quasi perfecta jam laudat, quae adhuc in primi operis exordio sunt, finem operis cognitione praeveniens. Nec mirum si apud quem rerum perfectio, non in consummatione operis, sed in suae praedestinatione est voluntatis, laudat singula, quasi convenientia futuris: laudat plenitudinem singulorum venustate compositam.

visa merita, in Rücksicht auf welche Gott prädestinirt, betrifft, so versteht Ambrosius darunter keine Verdienste im strengen Sinne des Wortes, sondern das Wollen eben, ohne welches das Heil dem Menschen nicht gegeben werden kann.

Schon durch diese Erklärung nähern wir uns dem religiösen Standpuncte der Betrachtung, auf welchem Gott nicht aus Verdienst, sondern rein aus sich zur Seligkeit prädestinirt. Auf ihn stellt uns Ambrosius ausdrücklich, wenn er die in der Prädestination erfolgende Wahl als Gnadenwahl bezeichnet. Wenn Einer aus dem Volke der Juden erlöst ist, so ist er es nicht deßhalb, weil er vielen eigenen Werth (aestimationem sui), noch weil er viel auszutauschen hatte (Ps. 43, 13), sondern aus Gnade ist er erlöst, wie dich der Apostel lehrt, wenn er sagt: Der Rest ist durch die Wahl der Gnade gerettet worden (Röm. 11, 5). Wenn es aber durch die Gnade geschah, dann wahrlich nicht durch das Verdienst der Werke, noch durch Gerechtmachung der Tugenden: sondern durch die Liberalität des Schenkenden, durch Wahl des Erlösenden, wie die Schrift dich gleichfalls lehrt, wenn der Apostel Paulus sagt: Wenn es aber aus Gnade geschah, so nicht durch Werke, denn sonst wäre Gnade nicht mehr Gnade (Röm. 11, 6). Warum also hat Israel das, wornach es strebte, nicht erreicht? Weil es sich selbst rechtfertigen wollte, weil es den Ruhm seiner Werke suchte, weil es den Glauben nicht darbrachte, noch die Gnade anerkannte. Und deßhalb erfolgte eine Auswahl, welche den Berufenden hörte, den Kommenden aufnahm [1]). Keiner, sagt er anderwärts, glaube, er könne nach dem Buchstaben des Gesetzes beseligt werden; denn der Buchstabe des Gesetzes hat nur Fluch, der Geist

---

[1]) In Ps. 43. n. 47.

aber bringt Segen. Keiner kann aus den Werken des Gesetzes gerechtfertigt werden, weil Alle unter dem Fluche sind, die unter dem Buchstaben sind. Mögen daher Alle den Fluch des Gesetzes fliehen und Zuflucht zur Gnade des Segens nehmen, damit sie den Segen haben im Himmlischen, in Christo Jesu, welcher gestorben ist für uns, damit der Glaube zu den Heiden käme; welcher, obgleich er vorher ein Mann der Synagoge war, diese nicht verließ und uns erlöste; er verließ nämlich jene nicht, damit der Rest gerettet würde: uns errettete er durch die Wahl der Völker der Heiden. Diese Auswahl der Heiden ward den Juden zum Heil; der Rest nämlich ist nicht durch seine Werke, sondern durch die Wahl der Gnade gerettet worden. Die Gnade Christi ist es also, welche sowohl uns erlöste, als den Rest zum Leben erweckte [1].

Zur Verwirklichung des von Ewigkeit her beschlossenen Heiles in der Zeit gibt Gott dem Menschen die nöthigen Mittel: er beruft ihn, rechtfertigt ihn, verleiht ihm die Gnade, so daß Keiner den mindesten Grund hat, an der Ausdauer der göttlichen Liebe zu zweifeln. Der Apostel sagt Röm. 8, 32: Gott habe seinen eingebornen Sohn für uns Alle dahingegeben, um zu zeigen, daß er Alle so sehr liebe, daß er seinen geliebten Sohn für Jeden hingebe. Wenn er nun für [illegible] dahingegeben hat, wie ist es wohl möglich, daß [illegible] nicht Alles (universa) geschenkt hätte? Keiner [illegible] welcher den [illegible] von Allem geschenkt [illegible] gar keinen Grund zu [illegible] werden können, und kein Grund [illegible] an der Beharrlichkeit der [illegible] [illegible] perseve-

[illegible]

rantia), deren Reichthum ein so anhaltender und immerdauernder ist, daß er zuerst vorausbestimmte, sodann berief, und diejenigen, welche er berufen, auch rechtfertigte, und welche er rechtfertigte, auch verherrlichte. Könnte er wohl diejenigen verlassen, welche er mit seinen so großen Wohlthaten bis zur Belohnung überhäuft hat? Oder sind bei so großen Wohlthaten Gottes etwa die Ränke eines Anklägers zu fürchten? Doch wer möchte diejenigen anklagen, welche er durch göttliche Entscheidung (divino judicio) auserwählt sieht? Kann Gott der Vater etwa selbst seine Geschenke, die er ertheilt, wieder zurücknehmen, und diejenigen, welche er durch Adoption angenommen, von der Gnade des väterlichen Wohlwollens ausschließen? Aber man fürchtet, der Richter möchte zu strenge sein. Betrachte, was für einen Richter du hast. Christo hat der Vater das ganze Gericht übertragen. Wird er also dich, den er vom Tode erlöst, für den er sich dargebracht, dessen Leben er als den Lohn seines Todes weiß, verdammen? Wird er nicht sagen: Welcher Gewinn ist in meinem Blute (Ps. 29, 10), wenn ich verdamme, den ich erlöst? Kurz du betrachtest nur den Richter, aber nicht den Fürsprecher. Kann der ein zu hartes Urtheil fällen, welcher unaufhörlich bittet, daß uns die Gnade der Wiederversöhnung mit dem Vater zu Theil werde? [1]).

§ 33.

Ambrosiaster [2]).

Die Ansicht des unbekannten Verfassers der früher unter dem Namen des Ambrosius bekannten Commentarien zu den

---

[1]) De Jacob et vit. beat. l. I. c. 6 (n. 25. 26).

[2]) Die früher dem Ambrosius mit Unrecht zuerkannten, und daher

paulinischen Briefen über die Veränderung der menschlichen Natur durch die Sünde lernen wir aus seiner Vorstellung über das Wesen der Erbsünde kennen. Zu dem letzten Theil der Stelle Röm. 5, 12 gibt er folgende Commentation: Der Apostel sagt, in ihm (in quo), d. i. in Adam, haben Alle gesündigt, wiewohl er von dem Weibe spricht, weil er es nicht auf die Species, sondern das Genus bezog. Offenbar ist daher, daß in Adam Alle wie in einer Masse gesündigt haben; er selbst wurde nämlich durch die Sünde verderbt, daher auch Alle, welche er zeugte, unter der Sünde sind. Deßwegen also

unter obigem Namen bekannten Commentarien zu den paulinischen Briefen werden auf Grund eines die Erbsünde betreffenden Citates bei Augustinus (contra duas epp. Pelagianor. IV, 4, 7), welches einem Hilarius sanctus entnommen ist und mit einem Passus in der Erklärung unseres Commentators zu Röm. 5, 12 übereinstimmt, häufig dem Sarden Hilarius, Diacon an der Kirche zu Rom, der nachmals zu den Luciferianern hielt, zugeschrieben. Diese Autorschaft ist jedoch sehr zweifelhaft. Sicher ist dagegen, daß der Verfasser, nach einer historischen Notiz zu 1 Tim. 3, 15, unter P. Damasus (a. 367 bis 384) lebte (vgl. die dem Werke vorausgeschickte Admonitio der Mauriner). Deßhalb glaubten wir den in den Commentarien enthaltenen, nicht unbedeutenden anthropologisch-soteriologischen Stoff an dieser Stelle mittheilen zu sollen. Dagegen sehen wir von den (auch an sich minder bedeutenden) Quaestiones veteris et novi Testamenti (im Appendix zum III. tom. der Opp. S. Augustin. ed. Maurin.) ab, weil die von Manchen, z. B. Natalis Alexander, behauptete Identität ihres Verfassers mit jenem der Commentarien keineswegs feststeht (vgl. die Admonitio der Mauriner dazu). Was den gegen einzelne Quästionen erhobenen Vorwurf des Pelagianismus und Semipelagianismus betrifft, — q. 123 in Betreff des Urzustandes, q. 13 und 80 in Betreff der Erbsünde, wogegen es aber q. 47 heißt: justi paterno absoluti peccato, deleta sententia data in Adam, per quam cuncti tenebantur, q. 115 wegen des Verhältnisses der Gnade zum Willen —, so sehe man hierüber Natalis Alexander, a. a. O. S. 144. 145.

sind Sämmtliche Sünder, weil wir Alle aus ihm selber sind; dieser nämlich verscherzte die Wohlthat Gottes, indem er das Gebot übertrat, und wurde unwürdig, zu essen vom Baume des Lebens, so daß er starb. Der Tod aber ist die Auflösung des Körpers, indem sich die Seele vom Körper trennt. Es gibt auch noch einen andern Tod, welcher der zweite genannt wird, in Gehenna, welchen wir nicht durch die Sünde Adams erleiden, sondern den man sich durch seine Veranlassung (ejus occasione), durch eigene Sünden zuzieht: von ihm sind die Guten frei, nur daß sie in der Unterwelt (in inferno) waren, aber der oberen, wie in der Haft (quasi in libera sc. custodia), und nicht in den Himmel eingehen konnten; sie wurden nämlich wegen des über Adam ergangenen Urtheilsspruches gefangen gehalten, welcher Schuldbrief durch den Tod Christi vernichtet worden ist. Die Sentenz des Decretes aber war, daß der Körper des einen Menschen auf der Erde aufgelöst werde, die in den Banden der Unterwelt festgehaltene Seele aber Pein (exitia) erleide [1]). Hiernach bestehen die Folgen der Sünde Adams für das von ihm abstammende Geschlecht, besteht also das Wesen der Erbsünde lediglich nur in dem leiblichen Tode, nicht in dem geistigen, den sich Jeder vielmehr erst durch seine persönlichen Sünden zuzieht, so daß nur der erstere universell ist. Dieser Vorstellung des Verfassers begegnen wir in weiteren Commentationen. Wenn der Apostel Röm. 5, 14 sage, es habe der Tod von Adam bis auf Moses über diejenigen geherrscht, welche nach der Aehnlichkeit Adams gesündigt [2]), so sei offenbar, daß der Tod nicht über Alle geherrscht habe, weil

---

[1]) Opp. S. Ambros. Venet. 1751, tom. IV im Anhang S. 67.
[2]) Der Verfasser läßt die Negation im griechischen Texte weg.

nicht Alle nach der Aehnlichkeit der Uebertretung Adams, d. h. nicht Alle durch Mißachtung Gottes gesündigt hätten. Zu letzteren gehörten aber diejenigen, welche sich Götter zur Verehrung wählten und der Creatur dienten, d. h. Idololatrie trieben. Denn Adams Sünde sei nicht weit von der Idololatrie entfernt, da er Gottes Gebot übertrat in der Meinung, er, ein Mensch, werde Gott sein. Freilich sei es nicht dieselbe Weise des Sündigens, aber jede Aehnlichkeit habe ja als solche auch etwas Unähnliches an sich. Mit der Behauptung, daß der (zweite) Tod nicht über Alle geherrscht habe, weil nicht Alle nach der Aehnlichkeit der Uebertretung Adams gesündigt hätten, will jedoch der Verfasser der Commentarien keineswegs gesagt haben, daß die davon Ausgenommenen, deren es aber nur Wenige (perpauci) seien, in die Seligkeit aufgenommen worden seien, weil sie überhaupt nicht gesündigt hätten: denn nicht zu sündigen sei unmöglich; nur hätten sie unter Gott (sub Deo), nicht gegen Gott (in Deum) gesündigt. Habe nun deßhalb auch der Tod nicht über sie geherrscht, so konnten sie doch auch nicht zur Seligkeit gelangen, sondern seien in inferno superiori in Hoffnung auf die Ankunft des Erlösers wie im Gefängniß aufbewahrt worden, wogegen diejenigen, welche gegen Gott, d. i. nach der Aehnlichkeit Adams, gesündigt, sofort nach dem ersten, d. i. leiblichen Tode von dem zweiten zur künftigen Strafe und Verderben aufgenommen worden seien [1]). Zu Röm. 7, 14: Ich bin verkauft an die Sünde, bemerkt er: Unter die Sünde verkauft sein, heißt, von Adam, welcher zuerst gesündigt hat, den Ursprung haben, und durch eigenes Vergehen (proprio delicto) der Sünde unterworfen werden.

---

[1]) In Rom. 5, 14. p. 68. 69.

Diese Vorstellung des Ambrosiaster über die Erbsünde ist auf das Verschiedenste beurtheilt worden. Nach Jansenius gehört sie zu jenen pelagianischen Irrthümern, von denen der Commentar wimmle, und die den Verfasser zu einem vollendeten Pelagianer machen sollen [1]. Andere dagegen, wie Natalis Alexander [2] und Rubeis [3], weisen diesen Vorwurf als ungegründet zurück und halten seine Ansicht für ganz correct. Prüfen wir beide Behauptungen, so sprechen für die Richtigkeit der letzteren zunächst die beigebrachten Gründe keineswegs. Wenn Natalis Alexander sich dafür, daß der Commentator über die Erbsünde katholisch gedacht habe, darauf beruft, daß ja der hl. Augustin [4] unter Andern auch Hilarius für seinen Begriff der Erbsünde citire, so ist die Ungewißheit in der Frage über den Autor unseres Commentars zu groß, als daß solchem Beweis irgend eine Kraft zukommen könnte. Und wenn er sich auf den Ausspruch zu Röm. 7, 8 beruft: der Teufel wünsche sich Glück dazu, daß er den Menschen sowohl wegen Adams als wegen seiner eigenen Sünde in seiner Gewalt habe [5], so ist in dieser Stelle, denn so muß man sie im Zusammenhange mit den hieher gehörigen anderweitigen interpretiren, Adam nicht als die Ursache der jedem Menschen wegen seiner Abstammung von ihm anklebenden Sündhaftigkeit, sondern einfach als derjenige bezeichnet, der die Veranlassung ist, daß alle Indivi-

---

[1] Jansenius, Augustin., de haer. pelag. l. III. c. 14. p. 63; IV, 6. p. 82. Auch Possevin in seinem Apparatus sacer ad s. Scripturam ist dieser Ansicht.

[2] Historia ecclesiastic. Tom. IV. c. 6. art. 14, 2. p. 143.

[3] L. c. p. 102 seq. und 449.

[4] Contra duas epp. Pelagianor. l. IV, 4, 7.

[5] Comment. in ep. ad Rom. p. 80.

duen im Geschlechte persönlich sündigen, nicht etwa deßhalb, weil sie seine erste Sünde nachahmen, sondern weil ihr Wille dem durch Adams Sünde rebellisch gewordenen Fleische gegenüber ohnmächtig ist und ihm unterliegt. Rubeis hält die vorgetragene Ansicht des Ambrosiaster für dogmatisch genau, weil aus seiner Erklärung, daß nur diejenigen die Gehenna, d. i. positive ewige Strafe (poena sensus) erduldeten, welche persönlich gesündigt hätten, indirect hervorgehe, daß alle Uebrigen, welche nicht persönlich gesündigt hätten, in erster Linie also die Unmündigen, den ewigen Tod ohne positive Strafe, in der Form der bloßen Privation der Seligkeit (poena damni) erduldeten, wenn sie vor dem ersten (leiblichen) Tode nicht die Taufe empfangen und durch sie gut gemacht worden wären. Gegen diese Interpretation spricht aber ganz entschieden die klare Lehre des Ambrosiaster, daß, wie der leibliche Tod des Menschen die Folge der Sünde Adams sei, so das Schicksal der Seele im Jenseits vom persönlichen Verhalten des Menschen abhänge: diejenigen, welche den zweiten, den ewigen geistigen Tod erleiden, haben ihn sich durch ihre selbsteigenen Sünden zugezogen; diejenigen aber, welche in inferno superiori quasi in libera sind, befinden sich daselbst, weil sie nur solche Sünden begangen haben, denen die menschliche Natur nicht entgehen kann. Dies ergibt sich außer den schon oben mitgetheilten Stellen auch noch aus folgenden. Zu Röm. 5, 18 sagt er: Diese Worte, daß es nämlich, wie durch die Sünde des Einen für alle Menschen zur Verurtheilung, so auch durch die Gerechtigkeit des Einen zur Gerechtmachung des Lebens für alle Menschen kam, besagen, daß, wie durch das Vergehen des Einen Alle, die ähnlich sündigten, die Verdammung verdienten, so auch Alle, die glauben, in der Gerechtigkeit des Einen werden gerechtfertigt werden. Wenn

aber Einige dafür halten, diese Verurtheilung sei eine allgemeine, so müssen sie auf ähnliche Weise auch die Gerechtmachung als eine allgemeine nehmen. Aber dies ist nicht wahr, weil nicht Alle glauben. Den unmittelbar folgenden Vers 19: Wie durch den Ungehorsam des Einen Menschen mehrere (plures) zu Sündern gemacht wurden, so werden auch durch den Gehorsam des Einen viele gerecht gemacht werden, erklärt er also: Welche der Apostel oben (V. 18) Alle nannte, die bezeichnet er hier als Mehrere und Viele; Mehrere (sehr Viele) nämlich sind dem Vergehen Adams durch Uebertretung nachgefolgt, nicht Alle: und Viele werden durch den Glauben an Christus gerecht werden, nicht Alle. Ueber diejenigen herrschte also der Tod (der zweite, Gehenna) nicht, welche nicht nach der Aehnlichkeit der Uebertretung Adams gesündigt haben [1]. Zu 1 Cor. 15, 22 bemerkt er: Wie in Adam Alle, seien es Gerechte (d. i. die nicht nach seiner Aehnlichkeit gesündigt) oder Ungerechte, sterben, so werden auch in Christo Alle, sowohl die Gläubigen als die Ungläubigen, auferstehen, wiewohl die letzteren zur Strafe [2]. Von dem Loose der aus dieser Welt durch den ersten Tod geschiedenen unpersönlichen Seele, d. i. der Unmündigen im Jenseits, redet unser Commentator demnach gar nicht.

Consequent müßte man aus diesen Prämissen auf die Möglichkeit der Beseligung der ohne Taufe verstorbenen unmündigen Kinder schließen, weil sie nicht persönlich gesündigt haben, und ihre Seele also von den Folgen der Sünde Adams überhaupt nicht berührt ist. Gleichwohl trifft, wie sehr es auch Jansenius auf seinem Standpuncte haben will, den Am-

---

[1]) L. c. p. 71.
[2]) L. c. p. 193.

brosiaster im Puncte der Erbsünde keineswegs der Vorwurf des Pelagianismus. Zu Statten kömmt dieser Behauptung zunächst der Umstand, daß die obige Consequenz, weil die Unmündigen nicht sündigen können, können sie auch im Falle ihres (ersten) Todes der Seligkeit nicht verlustig gehen, in den Commentarien nirgends ausgesprochen ist. Falsch wäre es ferner, wenn man unserem Verfasser die Ansicht, daß Adams Sünde dem Menschen der Seele nach schlechterdings Nichts geschadet hätte, daß sie sich vielmehr in demselben Zustande wie vor der Sünde befinde, als Consequenz aus obigen Prämissen zuschieben wollte. Es läßt sich nachweisen, daß er die Seele zufolge der Sünde Adams als von der Gnade entblößt denkt. Wir sind, sagt er, in Wahrheit und Gerechtigkeit erschaffen, in der Taufe darin wiedergeboren worden [1]. Es ist also die Folge der Sünde für die Seele der Verlust der heiligmachenden Gnade; denn der Ambrosiaster setzt die justificatio in das positive Moment der Rechtfertigung, die sanctificatio, welche mit dem negativen der Sündenvergebung in der Taufe ertheilt wird; auch begreift er die Wiedergeburt als Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes [2]. Der Umstand, daß unser Verfasser nichts von einer positiven Verschlimmerung der Seele sagt, kann nicht in's Gewicht fallen, da dieser Ansicht ja auch Theologen der neuern Zeit gehuldigt haben und noch huldigen. Der Hauptgrund aber, der gegen den Vorwurf des Pelagianismus spricht, ist, daß alle Consequenzen aus seinen vorgeb-

---

[1] In Ephes. 4, 25. p. 289.

[2] In 2 Cor. 1, 3. p. 103: Quare autem misericordiarum patrem dixit, nisi ut agnosceretur per misericordiam rursum regenerare et reformare poenitentes, ut non sola sit venia, sed status pristini restauratio?

lichen pelagianischen Begriffe der Erbsünde abgeschnitten sind durch die bestimmteste Erklärung, daß in Christo allein das Heil der Menschheit sei, daß ohne ihn Alle Sünder seien. Steht nun allerdings seine Ansicht über die Sündhaftigkeit der Menschheit seit und durch Adam als der Voraussetzung der Erlösung durch Christus zu dieser ihrem wahren Begriffe nach nicht in correctem Verhältniß, so kann sein Begriff von der Erbsünde, eben weil die in ihm gelegenen Consequenzen verleugnet werden, kein dogmatisch irriger, häretischer, sondern, was man zugeben muß, nur ein mangelhafter, ungenauer, nicht erschöpfender sein. Aber selbst dieser Mangel kann nicht auffallen, da er sich aus seiner creatianischen Vorstellung über den Ursprung der Seele erklärt. Weil die Seele nicht wie der Leib per traducem ihren Ursprung hat, sondern von Gott erschaffen wird, kann auch die Sünde nicht auf sie übergehen. So commentirt er Röm. 7, 22: Der Apostel sagt, daß die Seele Wohlgefallen habe an dem, was von dem Gesetze gelehrt wird: sie ist der innere Mensch; denn nicht in der Seele wohnt die Sünde, sondern im Fleische, welches seinen Ursprung im Fleische der Sünde hat, und per traducem entsteht alles Fleisch der Sünde. Wenn nämlich die Seele selber auch de traduce wäre, so wohnte auch in ihr die Sünde: denn die Seele Adams hat mehr gesündigt als sein Leib, aber die Sünde der Seele verderbte den Leib. Im Fleische also wohnt die Sünde wie an der Thüre der Seele, so daß es diese nicht dahin gehen läßt, wohin sie will. Würde sie aber in der Seele wohnen, so könnte sich der Mensch niemals erkennen: nun aber erkennt er sich und hat er Freude am Gesetze Gottes [1].

---

[1]) L. c. p. 83.

Wenn die Seele durch Adams Sünde nicht sündhaft ist, in ihr die Sünde nicht wohnt, anderseits aber doch Alle persönliche Sünder sind, so erhebt sich sofort die Frage, wie diese Allgemeinheit der Sünde unter dem zugestandenen Einflusse Adams sich vermittle? Wie aus der zuletzt mitgetheilten Stelle erhellt, hat die Seele Adams gesündigt; die Sünde der Seele aber hat seinen Leib verderbt. Dieses Verderbniß geht nun auch auf alle Nachkommen Adams über, weil sie ihren Leib per traducem von Adam, ihrem Stammvater, haben. In und mit ihrem Leibe per traducem empfangen sie auch seine durch die Sünde hervorgerufene Corruption. Die Folge der Sünde Adams für seine Nachkommen besteht so in der Einwohnung der Sünde in ihrem Fleische. Zu Röm. 7, 18: Ich weiß, daß das Gute nicht in mir, d. i. in meinem Fleische, wohnt, sagt er erklärend: Der Apostel nennt nicht, wie Einige glauben, das Fleisch böse, sondern er sagt nur, daß, was im Fleische wohne, nicht das Gute, sondern die Sünde sei. Wie wohnt aber die Sünde im Fleische, da sie keine Substanz, sondern die Uebertretung (praevaricatio) des Guten ist? Weil der Leib des ersten Menschen verderbt worden ist durch die Sünde, so daß er aufgelöst werden kann, bleibt das Verderbniß der Sünde selbst per conditionem offensionis im Leibe und behält sie die Kraft der über Adam ausgesprochenen Sentenz, was ein Zeichen des Teufels ist, auf dessen Antrieb er sündigte. Deßhalb also, weil die Ursache der That bleibt, wird gesagt, daß die Sünde im Fleische wohne, an welches der Teufel herantritt wie zu seinem Gesetze, und bleibt so zu sagen in der Sünde die Sünde; denn es ist Fleisch der Sünde, so daß es den Menschen durch seine sündhaften Eingebungen täuscht, damit er nicht thut, was das Gesetz befiehlt.

Die so verkehrte Sinnlichkeit übt mit ihren Reizen eine solche Gewalt auf die Seele aus, daß sie mit ihrem Wollen des Guten unterliegt und in die sündhaften Begehrungen des Fleisches einwilligt. Indem der Apostel sagt: Das Wollen liegt mir nahe, erklärt er das, was das Gesetz befiehlt, für so gut, daß er sagt, er habe von Natur (naturaliter) Wohlgefallen daran, und es thun will. Aber, fügt er bei, das Vollbringen des Guten finde ich nicht. Es gefällt ihm also, was vom Gesetze befohlen wird, und es ist in ihm der Wille, dasselbe zu thun, vorhanden: aber es fehlt ihm zu seiner Erfüllung die Kraft und Macht (ut impleatur potestas et virtus deest), weil er so sehr von der Macht der Sünde bedrängt ist, daß er nicht hingehen kann, wohin er will, noch Widerspruch zu erheben vermag, weil ein Anderer über seine Macht Herr ist. Der Mensch nämlich wird schon von der Gewohnheit zu sündigen belästigt und unterliegt leichter der Sünde als dem Gesetze, von dem er weiß, daß es das Gute lehrt; und wenn er das Gute thun will, bedrängt ihn die Gewohnheit, unter Beihilfe seines Feindes [1]).

Wiewohl nun aber der Mensch, gedrängt und unterjocht von der Sünde, nicht seinen, sondern ihren, der Sünde, Willen vollbringt, unterliegt er ihr doch nicht mit einer seine Freiheit aufhebenden Nothwendigkeit. Dies ergibt sich schon aus der oben angeführten Unterscheidung von Sünden, welche

---

[1]) L. c. p. 82-83. Vgl. hiezu 7, 23: Duas leges memorat, ex quibus unam in membris suis videre se flagitat, i. e. in exteriore homine, qui est caro vel corpus. Haec est lex adversa, haec repugnans animo, trahens illum captivum in conditionem peccati, ne ultra ingrediens inveniat adsertorem. Alia est lex mentis, quae est lex Moysi, vel naturalis, quae est in animo. Haec pressa est violentia peccati. . . .

den ewigen Tod der Seele nach sich ziehen, und Sünden, denen der Mensch vermöge der Schwäche der menschlichen Natur unterliegt, und ohne welche daher Keiner hienieden ist. Er hebt die Freiheit des Willens aber auch ausdrücklich hervor. Muß der Mensch, fragt er, weil der Apostel Röm. 7, 20 sagt, er sündige wider seinen Willen (invitum hominem peccare), frei von der Schuld erscheinen, weil er das, was er nicht will, gedrängt von der Gewalt der Macht (pressus vi potestatis) thut? Keineswegs, denn durch seine eigene Schuld und seine Lässigkeit hat dies seinen Anfang genommen. Weil er sich nämlich mit seiner Zustimmung der Sünde überantwortet hat, herrscht sie auch mit Recht über ihn. Anfangs nämlich überredet sie, damit sie sodann über den Besiegten herrschen kann [1]). Das natürliche Gesetz im Menschen oder die Seele wird allerdings durch die Heftigkeit der Sünde bedrängt, aber durch ihre eigene Nachlässigkeit, weil sie, indem sie die Sünde liebt, sich ihr unterwirft, so daß sie von ihrer eigenen Gewohnheit gefangen gehalten wird: denn die Gewohnheit herrscht über den Menschen [2]). Ebenso ist auch das Vermögen der Gotteserkenntniß, die Vernunft, der Seele immanent. Die Natur anerkennt durch ihr eigenes Urtheil ihren Schöpfer, nicht durch das (mosaische Cäremonial-) Gesetz, sondern durch die Vernunft der Natur (per rationem naturae); denn das Geschöpf schaut seinen Schöpfer in sich (opus enim opificem cernit in se) [3]). Die Sünde kann den Gott erkennenden Geist höchstens verdunkeln [4]), aber vernichten kann

[1]) In Rom. 7, 20. p. 83.

[2]) Ibid. 7, 23. p. 83.

[3]) Ibid. 2, 14. p. 49.

[4]) Ibid. I, 20. p. 41: Hoc igitur genere reos facit eos, qui

sie ihn nicht. Wohnte die Sünde in der Seele, so könnte sich der Mensch mit dem ihm immanenten Gesetze nicht erkennen: nun aber erkennt er sich und hat Freude an dem Gesetze Gottes [1]). Und an einer andern Stelle heißt es: In Keinem kann alles Gute gänzlich getilgt werden (penitus oblitterari), denn die Natur kann sich nicht verändern, sondern nur der Wille; doch nicht in jeder Hinsicht (in omnibus causis), weil in der Natur das zurückbleibt, was Zeugniß vom Schöpfer gibt [2]). Kann nun hiernach der Mensch auch im adamitischen Zustand noch zur wahren Gotteserkenntniß gelangen, und kann er mit seinem freien Willen, weil das hiezu erforderliche Sittengesetz ihm von Natur innewohnt, das Gute thun, so ist doch all' das in Absicht auf seine Erlösung von keinem Belang. Zwar wurde von Gott das Gesetz gegeben, aber nur zu dem Behufe, daß es diejenigen bei Gott als Schuldige erweise, welche vor dem Gesetze gesündigt haben, und daß es zur Furcht gereiche, damit in Zukunft nicht mehr gesündigt würde [3]). Aber das Endresultat für Alle ist, daß sie Sünder und in Absicht auf ihr Heil ohnmächtig sind. Nur durch Gott selbst in Christo kann die Menschheit gerettet werden. Diesen Gedanken spricht der Ambrosiaster mit derselben Energie und Klarheit aus, als der Apostel, den er commentirt. Wir Alle sind aus einer und derselben Masse der Substanz nach, und sind sämmtlich (cuncti) Sünder [4]). Ohne Christus ist bei Gott kein Heil, vielmehr nur Strafe

---

sine lege vixerunt et naturae et Moysi; consuetudine enim peccandi obruerunt legem naturae, oblitique memoriam ejus.

[1]) Ibid. 7, 22. p. 83.

[2]) Ibid. 9, 13. p. 99.

[3]) Ibid. 6, 15. p. 75.

[4]) Ibid. 9, 21. p. 101.

oder Tod [1]). Weil das Menschengeschlecht wegen seiner Schwäche (infirmitatis suae imbecillitate) sich von den Sünden nicht enthalten konnte, und es dem Tode der Hölle unterworfen wurde, so sorgte Gott in seiner gnädigen Huld (motus pietate clementiae suae), mit welcher er dem Menschengeschlechte stets zu Hilfe kömmt, durch Christus, auf welche Weise den Hoffnungslosen Rettung zu Theil würde, damit sie nach erlangter Sündenvergebung, befreit von dem Gesetze, welches sie schuldig machte, und wieder aufgerichtet und wieder hergestellt, unter dem Beistande Gottes den Sünden, von denen sie vorher unterjocht worden waren, Widerstand leisten könnten [2]).

Das objective Werk Christi als Erlösers der Menschheit nennt er nun G n a d e; man hat also darunter bei ihm zunächst die in Christus gegebene Heilsgnade, und zwar die Sündenvergebung und Justification, d. i. Heiligung, zu verstehen. Durch Gottes Gnade ist der Mensch durch Christus aus dem Tode dieses Leibes befreit [3]). Gott schenkt seine Gnade durch Christus [4]). Die durch das Gesetz nicht gerettet werden konnten, werden durch die Gnade Gottes gerettet mittels des Glaubens [5]). Wenn die Gnade Gottes durch Christus uns mittels des Glaubens durch das geistige Bad regenerirt, fangen wir an, Gott zu leben [6]). Sie sind zur Freiheit berufen, weil sie, da sie den Sünden unterworfen waren, durch Gottes Gnade Nachlassung ihrer Sünden erhaltend, be-

[1]) Ibid. 10, 12. p. 105.
[2]) Ibid. 6, 15. p. 75. Ebenso 7, 24. 25. p. 84.
[3]) Ibid. 7, 24. 25. p. 84.
[4]) In 2 Timoth. 1, 1. p. 363.
[5]) In Rom. 4, 15. p. 62.
[6]) Ibid. 6, 2. p. 73.

freit worden sind [1]). Vielfach meint er diese Gnade, wenn er von einem dem Menschen nothwendigen Beistande Gottes oder Christi redet. Zu Gal. 2, 20 sagt er: Zweifelsohne lebt Christus in dem, welcher mittels des Glaubens vom Tode befreit wird; indem er nämlich dem Todeswürdigen die Sünden erläßt, lebt er selbst in ihm und ist er durch seinen Schutz dem Tode entrissen. Was ich jetzt noch im Fleische lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, welcher mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat. Ich bin nicht undankbar gegen die Gnade Gottes. Weil, bemerkt er zu diesen Worten des Apostels, das zukünftige Leben den Christen verheißen ist, deßhalb lebt er, der jetzt in diesem Leben durch die Hilfe Gottes geschützt (auxiliis Dei munitus) lebt, im Glauben an das verheißene Leben [2]).

Bestimmt der Ambrosiaster das Verhältniß des Menschen zu dieser Heilsgnade Christi, so geschieht es durchweg in einer Weise, die nichts zu wünschen übrig läßt: sie ist ihm ein Geschenk der barmherzigen Liebe Gottes, auf welches der Mensch nicht den mindesten Anspruch hat, — eine unverdiente Gabe. Zu Röm. 11, 6: Geschah es durch Gnade, so nicht durch die Werke, sagt er: Es ist offenbar, daß die Gnade ein Geschenk Gottes ist; sie ist nicht für Werke schuldiger Lohn, sondern auf unverdiente Weise (gratuita ratione) durch die Dazwischenkunft der Barmherzigkeit gewährt worden. Die folgende Begründung, sonst wäre Gnade keine Gnade mehr, interpretirt er also: Es ist wahr, daß sie, wenn sie Lohn ist,

---

[1]) In Galat. 5, 13. p. 270.

[2]) Ibid. 2, 20. p. 259. Ebenso in Rom. 8, 36 — 39. p. 95: ... quae idcirco memorat, ut muniat nos; ut si advenerint, confidentes de spe, et auxiliis Christi, armati fide adversus haec repugnemus.

keine Gnade mehr ist; aber weil sie kein Lohn ist, ist sie zweifelsohne Gnade: denn denen, die sündigen, Verzeihung gewähren, ist nichts Anderes als Gnade ertheilen, auch für diejenigen, die sie nicht suchen, sondern denen sie geboten wird, damit sie glauben. Es gibt also eine doppelte Gnade, weil es sich so geziemt für Gott, welcher reich an Barmherzigkeit ist, so daß er auch aufsucht, um sie umsonst zu heilen [1]). Nicht menschlichen Verdiensten schreibt er es zu, sondern der Barmherzigkeit Gottes, welche den Menschen zuerst in der Taufe reinigt, sodann rechtfertigt, indem sie ihn als Kind Gottes adoptirt, so daß sie ihn mit einer der Glorie des eigentlichen Sohnes Gottes ähnlichen Glorie beschenkt [2]). Gott segnet die Menschen in der Weise, daß er ihnen das Geschenk seiner Gnade ertheilt, nicht nach ihren Verdiensten, sondern nach seiner Barmherzigkeit [3]). Nach seinem Wohlgefallen beschloß einstens Gott, die Sünder selig zu machen (denn Gott wußte voraus, was im Menschen sein würde, ehe er ihn schuf und ehe dieser sündigte), und bestimmte voraus, wie er wiederhergestellt würde (redintegraretur), zu welcher Zeit, und durch wen und auf welche Weise sie gerettet werden könnten, so daß sie weder durch ihr, noch das Verdienst derer, durch welche sie gerufen werden, gerettet werden, sondern offenbar durch die Gnade Gottes jenes Geschenk mittels des Glaubens an Christus ertheilt wird [4]).

---

1) In Rom. 11, 6. p. 108: veniam dare peccantibus non est aliud quam gratia: et iis qui non requirunt, sed offertur illis, ut credant. Duplex ergo gratia est, quia hoc competit Deo, qui abundat misericordia, ut et requirat, quos gratis curet.

2) In 2 Cor. 4, 1. p. 212. Cf. ibid. 3, 5. 6. p. 210.

3) In Ephes. 1, 3. p. 275.

4) In 2 Timoth. 1, 9. p. 365.

So ist die Erlösung ganz Werk der Gnade. In Cor. 1, 31: Christus ist uns von Gott zur Weisheit, und Gerechtigkeit, und Heiligung und Erlösung geworden, sagt der Apostel zur Bestärkung der Gläubigen, daß Christus mit dem Willen Gottes gethan, was er vollbracht, damit wir wissen, daß wir in Wahrheit die Weisheit von Gott durch Christus gelernt, und von Gott durch Christus geheiligt, gerechtfertigt und erlöst worden seien. Denn Jedermann befreit nur, was sein Eigenthum gewesen. Mögen wir also erlöst oder geheiligt, d. i. von dem Werke des Fleisches und der Unreinigkeit der Idole gereinigt, oder gerecht gemacht, oder weise geworden sein, all' das ist die Wohlthat Gottes durch Christus. Unsere Erlösung besteht aber darin, daß Christus sich dahingab und die unter der Sünde Gefangenen befreite [1]).

Verfolgen wir nun aber auch des Ambrosiasters Vorstellung von der subjectiven Heilsverwirklichung, und fragen wir nach den in diesem Processe wirkenden Factoren und deren Verhältniß zu einander. Aus seiner Ansicht über die Folgen der Sünde Adams für dessen Nachkommen ergibt sich und bedarf es des besondern Beweises nicht, daß einer dieser Factoren der freie Wille des Menschen ist. Zwar redet er mehr als einmal von der Rechtfertigung des Menschen aus dem Glauben allein und nicht aus den Werken des Gesetzes [2]); aber er schließt hiemit die Antheilnahme am Heilswerke durch den freien Willen keineswegs aus, indem er unter den Gesetzeswerken die Werke des Cäremonialgesetzes versteht.

---

1) L. c. p. 141: ...totum hoc Dei beneficium est per Christum.

2) In Rom. 3, 24. p. 58: Justificati sunt gratis, quia nihil operantes, neque vicem reddentes, sola fide justificati sunt dono Dei. So öfter.

In andern Stellen hat seine Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein wiederum den Sinn, daß es bei dem erstmaligen Vollzuge derselben durch die Taufe keiner Bußwerke bedürfe, wie bei der Reconciliation des nach der Taufe gefallenen Menschen [1].

Dagegen ist der Nachweis zu liefern, daß unser Commentator die Gnade, d. i. den innern Beistand Gottes, als den andern Factor kennt. Der von der Last der Sünde befreite und gereinigte Mensch kann dem Widersacher, nachdem er die Macht gegen ihn wiedererlangt hat, Widerstand leisten, indem er von Gott unterstützt wird [2]. Das Gute, das man in den Christen blühen sieht, entspringt aus der Wurzel der gnädigen Gesinnung Gottes (de radice pietatis divinae oritur); Gott nämlich hat in seiner Barmherzigkeit uns durch Christus gerettet, durch dessen Gnade wiedergeboren wir den hl. Geist reichlich empfangen haben, so daß wir uns auf gute Werke stützen (inniti) können, indem er uns in Allem hilft (ipso nos in omnibus adjuvante), damit wir durch sie das Erbe des Himmelreiches erlangen können [3]. Gott würdigte sich, nicht allein sein Gnadengeschenk den unter der Sünde stehenden Menschen zu geben, sondern sie auch als seine Söhne zu adoptiren, indem er sie zugleich in der Ertragung aller Leiden unterstützt, damit sie würdiger werden [4]. Es scheint, daß unser Commentator den Beistand Gottes auf die heili-

---

[1]) Ibid. 4, 6. 7. p. 60: Manifeste beati sunt, quibus sine labore vel opere aliquo remittuntur iniquitates, et peccata teguntur, nulla ab his requisita poenitentiae opera, nisi tantum ut credant.

[2]) Ibid. 7, 24. 25. p. 84.

[3]) In ep. ad Tit. 3, 4—7. p. 378.

[4]) In ep. 1 ad Thess. 1, 3. p. 329.

gende Gnade, das positive Moment der Rechtfertigung, zurückführt. Weil der Mensch als Doppelwesen dem Leibe und der Seele nach umgewandelt ist, sagte der Apostel, er diene mit dem Geiste dem Gesetze Gottes; weil der Geist Gott ergeben ist und seine Macht wiedererlangt hat, kann er gegen die Sünde kämpfen, welche durch das Fleisch wirkt [1]). Die freie und zur guten Gewohnheit zurückgerufene Seele kann unter dem Beistande des hl. Geistes (spiritu sancto adjuvante) die bösen Anfechtungen gering achten; denn ihr ist die Auctorität wiedergegeben, durch welche sie dem Feinde zu widerstehen wagt. Wer nämlich nicht mehr unterworfen ist, wird durchaus nicht mehr überlistet werden (indagari) können [2]). Der Umstand, daß dem Fleische die Sünde innewohnt, schadet dem Menschen nicht mehr, wenn er nur gegen dasselbe ankämpft, eingedenk der Hilfe Gottes [3]). Die Handlungen und Begehrungen des Fleisches werden durch den hl. Geist (duce Spiritu sancto) zurückgedrängt [4]). Aber auch abgesehen von jener Beziehung, d. h. vor dem Vollzuge der Rechtfertigung im Menschen, lehrt er, wie der Verfolg zeigen wird, die Gnade im genannten Sinne.

---

[1]) In ep. ad Rom. 7, 25. p. 84.

[2]) Ibid. p. 85. Ueber das Concupisciren des Fleisches auch nach eingetretener Rechtfertigung noch bemerkt der Verfasser: Caro autem quia judicium non habet, neque capax est discernendi (est enim bruta natura), non potest inimico aditum claudere; ne veniens introeat, atque animo contraria suadeat, ac per hoc: Carne, ait, servio legi peccati. Cum enim unus homo carne constet et anima, ex illa parte qua sapit, Deo servit; ex altera autem qua stolidus est, legi peccati. Si autem homo in eo quod factus est, perdurasset, non esset potestas inimico ad carnem ejus accedere, et animae contraria susurrare.

[3]) Ibid. 8, 1. p. 85.

[4]) Ibid. 8, 13. p. 89. Vgl. ibid. 8, 23. p. 92.

Lauten die angeführten Stellen auf die Gnade als inneres adjutorium voluntatis, so gehen andere auf die erleuchtende Gnade [1]).

Die Nothwendigkeit der actuellen Gnade wird durch die dem Menschen seit der Sünde innewohnende Schwäche begründet. Weil Adam sich zuerst an die Sünde verkaufte, und hiedurch all' seine Nachkommenschaft der Sünde unterworfen wurde, ist der Mensch zur Beobachtung der Vorschriften des Gesetzes zu schwach, wenn er nicht durch göttliche Hilfe unterstützt wird. Deßhalb sagt der Apostel: Das Gesetz ist geistig, ich aber bin fleischlich, verkauft an die Sünde. Das heißt, das Gesetz ist fest und gerecht und ohne Schuld, aber der Mensch ist gebrechlich und unter seines Stammvaters und seine eigene Sünde unterjocht, so daß er zu der Beobachtung des Gesetzes von seiner Kraft keinen Gebrauch machen kann [2]). Zu Röm. 8, 26 bemerkt er: Wir bitten in kraftlosem Gebete, indem ihm seine Erhörung (effectus) verweigert wird. Schwach ist es nämlich, weil es gegen die Vernunft begehrt. Die Schwachheit unseres Gebetes liegt in unserer Unwissenheit. Deßhalb sagt der Apostel, daß diese Schwachheit von dem uns gegebenen hl. Geiste unterstützt werde. Er unterstützt aber dadurch, daß er das, was entweder früher, als es sollte, erfleht wird, oder verkehrt ist, nicht geschehen läßt [3]). Der Herr, heißt es an einem andern Orte, hat denen, die ihn lieben, das Himmelreich versprochen: es ihnen zu geben, ist nothwendig, weil er treu ist. Deßhalb also wird er den Bedrängten nahe sein und nicht zulassen, daß ihnen so viel

---

1) In 1 Cor. 2, 10. 11. p. 144; in 2 Cor. 4, 6. p. 213.
2) In ep. ad Rom. 7, 14. p. 82.
3) Ibid. 8, 26. p. 93.

auferlegt werde, daß sie es nicht ertragen können: sondern er wird machen, daß die Versuchung entweder schnell vorübergeht, oder daß er ihnen, wenn sie lange dauern sollte, die Kraft, sie zu ertragen, schenkt; sonst wird er nicht geben, was er verheißen, weil besiegt wird, der leidet. Denn der Mensch ist der Schwachheit unterworfen, und Keiner wird sein, der es empfängt: sondern weil Gott, der verheißen hat, treu ist, kömmt er zu Hilfe, um zu erfüllen, was er verheißen [1]. In dieser seiner Schwachheit, sowie in dem Character der Gnade als eines freiwilligen Geschenkes ist auch das beständige Gebet um sie begründet. Das Gebet, heißt es zu Röm. 12, 12, ist sehr nothwendig, weil man, um die Bedrängniß ertragen zu können, inständig bitten muß [2]. Weil wir gegen trotzige und sich auf alle Ränke verstehende Feinde zu kämpfen haben, müssen wir mit aller Sorgfalt und Vorsicht wachsam sein, damit sie uns, mögen sie was immer gegen uns unternehmen, gerüstet und vorbereitet finden. Es ist nämlich nothwendig, daß auch Gott diejenigen unterstützt, welche er im Gebete wachen und den Sieg von seinen Waffen erwarten sieht [3].

Ueber den Werth dieser seiner Lehre von der Gnade, ohne welche der Mensch nichts Gutes thun kann, entscheidet jedoch erst seine Bestimmung über ihr Verhältniß zum freien Willen. Zu den Worten des Apostels 1 Cor. 7, 9, daß die-

---

[1]) In 1 Cor. 10, 13. p. 173. Vgl. hiezu 2 Cor. 12, 8. 9. p. 243. 244: Unde (sc. Rom. 8, 27) hoc dicit sibi responsum, ut sufficeret sibi gratia Dei, qua aut vires tolerandi addebantur, aut tempus pressurae abbreviabatur, ut devotio, dum infirmitate pressurae accidentis non frangitur, probata videatur.

[2]) L. c. p. 116.

[3]) In ep. ad Ephes. 6, 13—17. p. 296.

jenigen, welche sich nicht enthalten können, heirathen mögen, bemerkt er: Diese werden zur Beharrung in der Enthaltsamkeit nicht unterstützt, weil sie gerade darin, daß sie vom Herrn unterstützt werden, nicht bereitwillig genug sind; denn nur den unterstützt Gott, den er mit ganzer Kraft sich anstrengen sieht [1]). Der hl. Geist unterstützt das gute Wollen (bonos conatus). Der höchsten Sehnsucht nämlich kömmt er zur Verkündung der Dinge Gottes zu Hilfe, um den Willen des guten Vorsatzes zu erfüllen. Denn auch von dem Erlöser ist dasselbe gesagt 1 Cor. 10, 4: Sie tranken von dem geistigen Fels, der sie begleitete, der Fels aber war Christus; das heißt, unterworfen sein ist dasselbe was folgen; er folgte nämlich, um den nachlassenden menschlichen Fürbitten zur Hilfeleistung nahe zu sein. So heißt auch der Geist unterworfen, damit er die guten Unternehmungen unterstützt, indem er sich mittheilt; denn unterworfen scheint, wer das Angefangene des Andern vollendet [2]). Gott gewährt einem Jeden nach seinem guten Willen Hilfe [3]). Den in diesen Stellen enthaltenen Gedanken spricht er in der Exegese von Phil. 2, 13 klar aus. Wenn der Apostel daselbst sagt, Gott sei es, der in uns das Wollen und Vollbringen nach dem guten Willen wirke, so bezeuge er, daß Gott das gute Wollen unterstütze; alle Gnade nämlich führt er stets auf Gott zurück, so daß das Wollen unser, das Vollbringen aber

---

[1]) In 1 Cor. 7, 9. p. 160: illum enim Deus juvat, quem videt tota virtute contendere.

[2]) In 1 Cor. 14, 32. p. 189. 190: ... Spiritus subjectus dicitur, ut conatus bonos adjuvet, cum suggerit; subjectus enim videtur, qui coepta alterius perficit.

[3]) In 2 Cor. 9, 10. 11. p. 231.

Gottes ist [1]). Sonach wäre nach dem Ambrosiaster das Verhältniß von Gnade und freiem Willen dies, daß letzterer das Heil anfängt, erstere dasselbe vollendet. Den Anfang des Heilslebens macht der Mensch nun aber mit dem Glauben: dieser ist es, durch welchen der sündige Mensch das in Christo gegebene Heil sich aneignet; ohne ihn wird Keiner gerechtfertigt. In der That treffen die hierhergehörigen Bestimmungen über den Glauben mit dem soeben angegebenen Verhältniß der Gnade zum Willen zusammen. Zu Röm. 2, 14: Wenn die Heiden, welche kein Gesetz haben, die natürlichen Forderungen des Gesetzes thun (naturaliter, quae legis sunt, faciunt), wird bemerkt: Unter den Heiden meint er anderwärts (Col. 2, 16) die Christen, weil nämlich die Unbeschnittenen weder die Neumonde, noch den Sabbat, noch das Speisengesetz beobachten und unter Anleitung der Natur (duce natura) an Gott und Christus, d. i. an den Vater und Sohn, glauben: denn das heißt das Gesetz beobachten, den Gott des Gesetzes anerkennen. Der Hauptsache nach besteht die Weisheit nämlich darin, Gott den Vater, aus welchem Alles ist, und den Herrn Jesus, seinen Sohn, durch welchen Alles ist, zu fürchten. Selbst die Natur also anerkennt durch ihr eigenes Urtheil ihren Schöpfer nicht durch das Gesetz, sondern durch die Vernunft der Natur, denn das Geschöpf schaut in sich den Schöpfer. Von dem folgenden V. 16: Sie, die kein Gesetz

---

[1]) In ep. ad Phil. 2, 13. p. 305: Deum bonos conatus adjuvare testatur; omnem enim gratiam semper reportat ad Deum; ut nostrum sit velle, perficere vero Dei. Zu dieser mit der genannten Stelle in offenbarem Widerspruch stehenden Erklärung kam der Verfasser dadurch, daß er den Ausdruck pro bona voluntate (ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας) auf den Willen derer bezog, in denen Gott das Wollen und Vollbringen wirkt.

haben, sind sich selbst Gesetz, indem sie zeigen, daß die Vorschrift des Gesetzes (opus legis) in ihre Herzen geschrieben ist, heißt es: Es ist derselbe Sinn, denn indem sie unter der Leitung der Natur glauben, erweisen sie die Forderung des Gesetzes nicht mittels des Buchstabens, sondern durch das Gewissen. Die Forderung des Gesetzes ist aber der Glaube (opus autem legis est fides); wer diesen nach dem Gesagten Gott schenkt, beweist durch natürliches Urtheil, daß er sich selbst Gesetz sei, weil er, was das Gesetz befiehlt, freiwillig thut, so daß er an Christum glaubt [1]. In gleicher Weise erklärt er Röm. 2, 27: Der Heide, welcher unter Leitung der Natur an Christus glaubt, verurtheilt den Juden, welchem das Gesetz Christum verheißen hatte, der ihm bei seiner Ankunft aber nicht glauben wollte. Welch' großer Herrlichkeit ist daher der Heide würdig, welcher durch die Natur allein den Urheber seines Lebens erkannte! Um so strafwürdiger ist der Jude, welcher weder durch die Natur noch durch das Gesetz Christum, seinen Urheber, erkannte [2]. Die Commentation zu 6, 17. 18 lautet: Durch die Natur und nicht durch das Gesetz sind wir zum Glauben geführt worden, in welcher Form der Doctrin wir auf Befehl Gottes geschaffen worden sind, welcher die Natur bildete. In der Natur nämlich haben wir es, daß wir den erkennen, von welchem und durch welchen und in welchem wir erschaffen sind. Die Form der Doctrin ist also die, an welche der Schöpfer uns von Natur überliefert hat. Sie sind sich selbst Gesetz (Röm. 2, 14), indem sie sehen, es sei Werk ihrer Natur, daß sie glauben (naturae suae esse, quod credunt), so daß die Heiden das, was den

---

[1]) In ep. ad Rom. 2, 14. 15. p. 119.
[2]) Ibid. 2, 27. p. 52.

Juden das Gesetz und die Propheten von Christus verkündet haben, von Herzen glauben [1]).

Mit diesen beiden Bestimmungen steht in innigster Verbindung und von ihnen bedingt ist seine Vorstellung von der Prädestination, welche er geradezu in die Präscienz setzt. Diejenigen, bemerkt er zu Röm. 8, 28, werden nach (ihrem) Vorsatz gerufen, von denen Gott voraussah, daß sie wahrhaft Gläubige (credentes idoneos) sein werden, so daß sie, bevor sie glaubten, gewußt wurden. Diejenigen, von denen er vorauswußte, daß sie ihm ergeben sein werden, erwählte er zur Erlangung der verheißenen Belohnungen, so daß diejenigen, welche zu glauben scheinen, aber in dem angefangenen Glauben nicht verharren, von Gott als Auserwählte verleugnet werden; denn diejenigen, welche er auswählt, verharren bei ihm. Mancher wird nämlich zeitweilig erwählt, wie Saul und Judas, aber nicht wegen der Präscienz, sondern wegen seiner zeitweiligen Gerechtigkeit [2]). Dieselbe Erklärung gibt er zu Röm. 9, 11. 12. 13. Zu V. 23 desselben Capitels, in welchem von dem ewigen Zubereiten der Gefäße der Barmherzigkeit zur Glorie die Rede ist, gibt er folgende Erläuterung: Die Geduld und Langmuth Gottes selbst ist es, welche, wie die Bösen zum Untergange, so auch die Guten zur Krone des ewigen Lebens zubereitet; denn die Guten sind es, in denen die Hoffnung des Glaubens ist.... Einen Jeden aber zubereiten, heißt vorauswissen, was sein Loos sein wird [3]), ein Begriff von der

---

[1]) Ibid. 6, 17. 18. p. 76.

[2]) L. c. p. 93.

[3]) Ibid. p. 101. 102: Praeparare autem unumquemque, est praescire quid futurum est.

Prädestination, welcher mit jenem des Pelagius völlig identisch ist [1]).

Wegen vorstehender Bestimmungen nun hat man die Gnadenlehre des Ambrosiaster des Semipelagianismus beschuldigt [2]). In der That hätte seine obige Lehre, daß die objective Heilsgnade in Christo ohne alles Verdienst der Menschen diesen gegeben sei, ihre eigentliche Bedeutung verloren, wenn der einzelne Mensch sich dieselbe zunächst ihrem negativen Momente der Sündenvergebung nach durch den Glauben als sein Werk aneignete [3]). Indessen scheint jene Anklage schon deßhalb verdächtig, weil sie von einem Standpuncte aus erhoben ist, auf welchem der menschliche Wille zufolge der Sünde so unvermögend ist, daß er schlechthin nichts Gutes mehr thun kann und die Gnade allein, mithin unwiderstehlich Alles im subjectiven Heilsleben wirkt. Sie ist aber noch mehr, sie ist grundlos. Um jene vorgeblich semipelagianischen Lehrsätze richtig, d. h. im Geiste ihres Urhebers, zu erkennen, muß man sie aus der ihnen zu Grunde liegenden Anschauung begreifen.

Was seine Behauptung betrifft, daß die Heiden duce natura an Christus geglaubt hätten, so hat schon Natalis Alexander bemerkt, daß er die Natur nicht dem Beistande der göttlichen Gnade, sondern allein dem mosaischen Gesetze gegenüberstelle, und ihn daher auch nicht ausschließe [4]). Ganz in diesem Sinne interpretirt auch der Ambrosiaster: Sie sind

---

1) Comment. in ep. ad Rom. 8, 29: Praedestinare idem est quod praescire (Opp. S. Augustin. ed. Maurin. Tom. XII. p. 336).

2) Jansenius in seinem Augustinus, de haeresi pelagian. VII, 4. p. 165. 166.

3) Augustin. ep. 194, 9: Sed nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat.

4) Hist. eccles. l. c. p. 143.

sich selbst Gesetz, indem sie sehen, daß es ihrer Natur gehöre, daß sie glauben, so daß die Heiden das, was den Juden das Gesetz und die Propheten über Christus verkündeten, von Herzen glauben (ex corde confidant). Deßhalb dankt Paulus dem Herrn, weil wir, da wir Knechte der Sünde waren, von Herzen an Christum glaubend, gehorsam waren, so daß wir Gott dienten, nicht durch das Gesetz Moses, sondern das Gesetz der Natur [1]). Im Unterschiede von den Juden, will er also sagen, welche durch das mosaische Gesetz, d. h. durch äußere Cäremonialwerke Gerechtigkeit erlangen wollten, aber nicht konnten, haben die Heidenchristen durch die innere sittliche, freie That des Glaubens an Christum, der in diesem Gegensatze Sache der geistigen Natur des Menschen ist, die Gerechtigkeit sich angeeignet. Im Gegensatze zu der blos äußeren Gesetzlichkeit hebt er die Innerlichkeit und Freiheit des Glaubens der Heiden hervor. Daß der Glaube nur Werk der Natur und nicht der Gnade sei, kann er hiemit keineswegs sagen wollen.

Diese die Gnade keineswegs ausschließende, weil gegensätzliche Bestimmung läßt sich aber noch weiter verfolgen. Offenbar liegt beiden Anschauungen von der Prädestination und vom Glauben die Idee des Heilsuniversalismus zu Grunde; denn nur bei dieser Annahme kann der Wille in der seitherigen Weise in Anspruch genommen werden. Deutlich spricht dies die Erklärung zu 1 Tim. 2, 4 aus. Wenn, sagt er, Gott, der allmächtig heißt, will, daß alle Menschen selig werden, so wird ja sein Wille nicht erfüllt (sc. da ja nicht alle selig werden)! Aber in aller Rede ist der Sinn und die Bedeutung verborgen, weßhalb der Apostel Petrus (2 Petr. 2, 20)

[1]) In ep. ad Rom. 6, 17. 18. p. 76.

sagt: Alle Schrift bedarf der Auslegung. Es will nämlich Gott, daß alle Menschen selig werden, aber nur wenn sie selbst zu ihm kommen; denn er will nicht so, daß sie ohne ihren Willen (nolentes) selig werden, sondern er will, daß jene gerettet werden, wenn sie selbst auch wollen (si et ipsi velint). Denn fürwahr, wer Allen ein Gesetz gegeben hat, nimmt Keinen vom Heil aus. Will denn ein Arzt, der öffentlich auftritt, nicht Alle heilen, wenn er nur von den Kranken verlangt wird? Denn das Heil ist kein wahres, wenn es Einem, ohne daß er es will (nolenti), ertheilt wird; noch kann sich der ob des empfangenen Heiles freuen, welcher gegen seinen Willen (invitus), wenn anders es möglich ist, die Arznei empfangen hat, nichts davon zu sagen, daß die Arznei keine Wirkung haben kann, wenn der Kranke seine Seele ihr nicht hingibt: denn diese Arznei ist keine körperliche, sondern eine geistige, welche weder den Zweifelnden noch den Widerstrebenden nützt. Der Glaube nämlich ist es, welcher das Heil gibt, das, wenn der Geist es nicht mit dem ganzen Willen aufnimmt, nicht nur Nichts nützen, sondern selbst schaden wird [1].

Also wollen muß der Mensch, wenn das an sich für Alle bestimmte Heil ihm zu Theil werden soll: wer nicht will, wird nicht gerettet. Ist hier zur Erklärung, wie das an sich universelle Heil in Wirklichkeit als particuläres erscheint, der Nachdruck auf den freien Willen gelegt, so ist dies noch mehr der Fall, indem derselbe in Gegensatz zur Nothwendigkeit gestellt ist. Nur wer das Heil beharrlich will, erhält es, weil es Keinem gegen und ohne seinen Willen zu Theil, nicht mit Nothwendigkeit in ihm gewirkt werden kann: er muß es wäh-

[1]) In 1 epist. ad Timoth. 2, 1—4. p. 348. 349.

len [1]). Der Mensch **will** aber das Heil, indem er **glaubt**: daher wird der Glaube in derselben Weise wie das Wollen als Werk des freien Willens gegenüber der Nothwendigkeit geltend gemacht. Weil der Glaube nicht Sache der Nothwendigkeit, sondern des Willens ist (fides non necessitatis, sed voluntatis res est), sagt der Apostel 2 Cor. 1, 23: Nicht als ob wir über euern Glauben **herrschen** wollten: denn die Herrschaft ist wegen der Nothwendigkeit. Sondern, fährt er fort, wir sind Helfer euerer Freude: d. h. wie im bösen Werke Traurigkeit ist, so in der Besserung Freude. Dieser Freude sind wir Helfer, weil sie denjenigen, welche sich bessern wollen, Ermahnungen darbieten, damit sie, was sie zu wollen anfingen, erfüllen können [2]). Das Glauben oder Nichtglauben ist Sache des Willens. Denn Keiner kann zu dem gezwungen werden, was nicht sichtbar (manifestum) ist, sondern er wird dazu eingeladen. Denn er wird nicht dazu genöthigt, sondern überredet. Deßhalb ist der Zustimmende belohnungswürdig, wie Abraham, welcher glaubte, was er nicht sah [3]). Anderwärts macht er dem gnostischen Naturalismus gegenüber das freie Wollen des Menschen geltend. Durch die Gnade Gottes von der Furcht befreit, haben wir den Geist der Kindschaft empfangen, damit wir, erwägend, was wir waren und was wir durch das Geschenk Gottes erlangt haben, unser Leben mit großem Fleiße ordnen.... Deßhalb hat uns Gott in seiner Güte das geschenkt, was über unsere Natur

---

[1]) In 1 Cor. 7, 7. p. 160: unusquisque juxta votum suum donum Dei habet, ut si velit, ipsius nutu Dei, possibilitatem consequatur. Ideo non debet quis constringi; ne a licito prohibitus illicita admittat: sed ipse sibi eligat, quid sequatur.

[2]) In 2 Cor. 1, 23. p. 207.

[3]) In ep. ad Rom. 4, 4. p. 60.

ist, damit wir es, weil wir unserer Substanz nach unwürdig sind, durch Werke verdienen [1]).

Man ersieht hieraus abermals, daß der Ambrosiaster mit seiner Behauptung, der Mensch eigne sich das Heil in Christo durch den Glauben als seine That an, oder er müsse vor Allem, d. i. zuerst wollen, wenn Gott ihm das Heil schenken solle, den freien Willen nicht semipelagianisch, d. h. mit Ausschluß der gratia praeveniens, sondern nur der Nothwendigkeit geltend macht; den Sinn, daß die Gnade secundum meritum ertheilt werde, kann sie nicht haben. Nur so viel kann er damit besagen wollen, daß der Mensch, wenn er beseligt werden soll, das Heil wollen müsse, weil es Keinem gegen seinen Willen, d. i. mit Nothwendigkeit zu Theil werden könne. Sieht man von dem Moment des Gegensatzes, das diese Bestimmung an sich hat, ab, so ist sein Sinn kein anderer als der, daß im subjectiven Heilsleben das freie Wollen des Menschen die conditio sine qua non seines Zustandekommens oder seines Anfanges sei. Damit ist nur der auf Seite des Menschen liegende sittliche Factor im Heilsprocesse als wesentliches und nothwendiges Moment geltend gemacht und lediglich nur das freie Verhalten des Menschen zur Gnade ausgesprochen. Von Gott wird Einer nur in dem unterstützt,

[1]) In ep. ad Rom. 8, 15. p. 90: idcirco enim bonitate sua hoc nobis indulsit, quod super nostram naturam est; ut quod substantia indigni sumus, operibus mereamur. Vgl. hiezu in 2 Timoth. 2, 21. p. 369: Nunc alia haeresis fraude sua convincitur, quae adserit animas quasdam natura esse malas, quae ad bonum cogi non possint; cum hic dicat posse malos immutari in bonum, et sordidos purificari. Potuerant enim Hymenaeus et Philetus mundare sensum suum, si voluissent; ut fierent vas [illegible]ificatum, praeparatum in honorem.

wornach sein Geist begierig verlangt [1]). Wer sich der Gnade verschließt, geht derselben verlustig und verbleibt im Irrthume und in der Bosheit [2]).

Weil der Eintritt der Gnade im Willen von dessen freiem Verhalten zu ihr abhängt, richtet sich auch ihr Maaß darnach. Zu Ephes. 4, 7 gibt er folgende Erklärung: Damit man nicht meine, die Verschiedenheit der Gnadengaben in den Menschen sei gegen ihre Einheit, zeigt der Apostel, daß dies kein Widerspruch sei, weil die Verschiedenheit in den Geschenken sich auf die Aemter und nicht auf die Natur bezieht. Einem Jeden aber, sagt er, wird so viel Gnade gegeben, als der Herr ihm zu geben sich würdigte: jedoch nicht ohne das Maaß der Billigkeit, weil er einem Jeden nach seinen Kräften verleiht, so daß er so viel empfängt, als er verlangt [3]).

Die Richtigkeit dieser Auffassung wird durch die Erklärung des Ambrosiaster bestätigt, daß dies Wollen nicht ein Verdienst begründe, dem die Heilsgnade als Lohn (gratia secundum meritum) zu Theil werde. Was von der Be-

---

[1]) In 1 Cor. 7, 8. p. 160: Postquam dixit, unumque proprium donum habere a Deo, ostendit in qua re melius est esse propensiorem; quia in eo adjuvatur quis, quod videtur aviditate mentis appetere. — Ibid. 7, 9: Quod si se non continent, nubant. In ista re illos vult contendere, ut contineant. Quod si impulsu carnis perseverare se viderint non posse, quia nec sunt promptiores in eo ipso, ut adjuventur a Deo; illum enim Deus juvat, quem videt tota virtute contendere.

[2]) In Rom. 5, 9. p. 66: Ingrati ii sunt, qui Deo vocante dissentiunt, Dei gratiam abnuentes, ut in proposito erroris et malignitatis permaneant.

[3]) L. c. p. 285: Unicuique autem tantum dicit dari gratiae, quantum donare dignatus fuerit Dominus; non tamen sine aequitatis mensura, quia unicuique pro viribus tribuit, ut tantum hauriat quantum sitit.

rufung zu den Kirchenämtern in der Erklärung zu 2 Tim. 1, 9 gesagt wird, hat auch hier seine Stelle. Zur Regierung des heiligen Volkes sind sie von Gott nicht nach ihren Verdiensten berufen worden. Dies ist wahr, weil kein Mensch würdig erscheinen kann, Stellvertreter Christi zu sein: denn Alle, welche er erwählte, sind zuvor Sünder gewesen. Im Vergleiche zu den Uebrigen also sind sie (die Erwählten) würdig erfunden worden; in Beziehung auf die Sache selbst aber sind Alle unwürdig [1]). Ganz in diesem Sinne wird auch Röm. 9, 16: Es kömmt nicht auf das Wollen noch das Laufen (des Menschen), sondern auf das Erbarmen Gottes an, — gedeutet. Mit Recht sagt der Apostel dies, weil nicht im Wollen des Bittenden, sondern in der Freiheit des Schenkenden das gelegen sein muß, um was man bittet. Denn ob es gegeben werden soll, muß durch das Urtheil des Schenkenden erwogen werden [2]). Wenn anderwärts doch wieder von einem Verdienste des Glaubens die Rede ist, dem die Sündenvergebung zu Theil werde [3]), und daß man sich durch die Hoffnung auf die Verheißungen Gottes in Christo das Verdienst erwerbe, erlöst zu werden [4]), so ist damit nicht das meritum im eigentlichen Sinne, sondern wie bei Ambrosius die freie Empfänglichkeit für die Gnade, das Wollen als

---

[1]) L. c. p. 364. 365.

[2]) In ep. ad Rom. 9, 16. p. 100.

[3]) In ep. ad Ephes. 1, 14. p. 277: fides prima veniam, sancta vero conversatio perdurans cum fide coronam meretur.

[4]) In ep. ad Rom. 8, 24. p. 92: Hoc (sc. quod spe salvati sumus) dicit, quia sperando quod promisit Deus in Christo, nobis meritum fecimus, ut liberemur. Ergo in spe liberati sumus, quia non aliud futurum est quam credimus. 2 Cor. 3, 16. p. 212.

conditio sine qua non ihres Empfanges gemeint, wofür der Beweis in all' den schon oben mitgetheilten Stellen liegt, welche die Ertheilung der Gnade nicht an irgend ein Verdienst des Menschen knüpfen, sondern rein auf die Barmherzigkeit Gottes zurückführen. Verdienstlich im eigentlichen Sinne ist nach dem Ambrosiaster nur das sittliche Wirken des Menschen im Stande der Gnade, d. i. nach eingetretener Rechtfertigung desselben, und gute Werke sind nur diejenigen, welche der Mensch als wiedergeborener verrichtet [1]). Verdienstlich vor Gott sind dieselben deßhalb, weil der Mensch, obschon er sie nur durch die Gnade verrichtet, sie doch nicht mit Nothwendigkeit, sondern mit freiem Willen thut [2]).

Weiß der Ambrosiaster hiernach nichts von einer Ertheilung der Gnade secundum meritum, so kann er auch die Prädestination nicht als bloße Präscienz, d. h. keine praedestinatio ad vitam aeternam secundum praevisa merita lehren. Nun kömmt er freilich über die oben mitgetheilte Ansicht nicht hinaus. Der Grund hievon ist, weil er sie im Gegensatze zu der Vorstellung, als ob Gott bei der Vorherbestimmung der Menschen zur Seligkeit nach Ansehen der Per-

---

[1]) In ep. ad Tit. 3, 5. 6. p. 378: Hoc bonum quod in christianis florere videtur, de radice pietatis divinae oritur; Deus enim misericordia sua salvos nos fecit per Christum, cujus gratia renati Spiritum sanctum accepimus abunde; ut bonis operibus inniti possimus, ipso nos in omnibus adjuvante, ut per haec hereditatem regni caelorum adsequi possimus. Quamobrem omni devotione huic obsequi debemus, et praeceptis ejus parere; quia quidquid in nobis pulcrum est, spiritualibus lineamentis ipse depingit. Vgl. in Rom. 4, 23. 24. p. 64.

[2]) In ep. ad Col. 3, 13. p. 325: ex voluntate enim sunt (merita), non ex necessitate.

son, also willkürlich und ohne Gerechtigkeit verfahre, nicht aber in ihrem allseitigen Zusammenhange vorträgt. In der Vorauserkenntniß Gottes, sagt er, findet kein Ansehen der Person Statt. Die Präscienz nämlich ist es, durch welche er bestimmt weiß (definitum habet), wie der zukünftige Wille eines Jeden sein wird, in dem er verharren wird, durch welchen er entweder verurtheilt oder gekrönt wird. Es sind ja diejenigen, von denen er weiß, daß sie im Guten verharren werden, häufig vorher böse, und diejenigen, von denen er weiß, daß sie böse verbleiben werden, manchmal vorher gut. Deßhalb verstummt die Klage, denn Gott sieht die Personen nicht an [1]). Zu Röm. 9, 21 commentirt er: Da wir Alle aus einer und derselben Masse der Substanz nach sind, und sämmtlich Sünder sind, so erbarmt er sich des Einen und verschmäht er (despicit) den Andern nicht ohne Gerechtigkeit. In dem Töpfer nämlich ist blos der Wille, in Gott aber ist der Wille mit Gerechtigkeit: er weiß nämlich, wessen er sich erbarmen muß, wie ich oben (nämlich in der Darlegung der Ansicht über die Prädestination zu Röm. 9, 11 ff.) erwähnt habe [2]).

In vorstehender Untersuchung ist der Beweis, daß der Ambrosiaster über das Verhältniß von Gnade und Freiheit nicht semipelagianisch denke, nur negativ geführt. Es lassen sich aber auch positive Gründe dafür beibringen, daß derselbe die Gnadenwirksamkeit schon im Anfange des Wollens lehrt. Wer zufolge der charismatischen Begabung ermahnt, der wird in dem, worin er strebt, durch die Hilfe des hl. Geistes zubereitet, so daß er die Gnade hat, indem er zum

---

[1]) Ibid. 9, 11—13. p. 99.
[2]) Ibid. p. 101.

Guten und zum Glauben auffordert [1]). Geht diese Stelle, wie man einwenden kann, auf die charismatische Gnade, so lauten dagegen folgende desto unzweifelhafter auf die innere Gnade im moralischen Sinne. Mit den Worten 2 Cor. 9, 8, Gott sei mächtig, den Corinthern jegliche Gnade im Ueberfluß zu geben, wünscht der Apostel, daß ihnen die Macht Gottes zukomme, damit er, wie er ihre Herzen in der Besserung der Fehler und der Wahrheit der Kenntniß zerknirscht (compungit), so auch ihr begonnenes Werk dermaßen begünstige, daß sie durch die Gnade Gottes in jeglichem guten Werke Ueberfluß haben [2]). Ganz in derselben Weise wie hier macht er in der Erklärung zu Röm. 9, 15 neben dem freien Willen die Wirksamkeit der Gnade schon im Anfange des Wollens geltend. Ich werde Barmherzigkeit erweisen, wem ich will, d. h. dem werde ich Barmherzigkeit schenken, von dem ich vorauswußte, daß er nach seinem Irrthume mit rechtem Herzen zu mir zurückkehren werde. Das heißt, dem geben, dem man geben kann, und dem nicht geben, dem man nicht geben kann, so daß er den beruft, von dem er weiß, daß er gehorcht, jenen aber nicht beruft, von dem er weiß, daß er gar nicht gehorcht. Berufen heißt aber nicht kämpfen, sondern zur Annahme des Glaubens zerknirschen [3]). Darnach ist der Glaube nicht alleinige That des Willens, sondern auch Werk der Gnade. Daher sagt er zu 1 Tim. 2, 1—4: Der Glaube ist es, welcher das

---

[1]) In ep. ad Rom. 12, 8. p. 115: Et hunc eodem modo in eo ipso, in quo tendit, auxilio Spiritus praeparari; ut habeat gratiam, dum provocat. Lacessit enim fratres ad bonum, aut incredulos ad fidem.

[2]) In 2 Cor. 9, 8. p. 230.

[3]) Ad Rom. l. c. p. 100: Vocare autem est non pugnare, sed compungere ad recipiendam fidem.

Heil verleiht, welches, wenn es der Geist nicht mit ganzem Willen in sich aufnimmt, nicht nur nichts nützen, sondern selbst schaden wird. Denn die Gnade des Glaubens hat diese Macht, daß sie den ihr Ergebenen die göttliche Heilung schenkt, den Nichtergebenen aber Krankheit verursacht, durch welche der ganze Mensch zu Grund geht [1]). Die Gewißheit des Heils in Christo hängt von der Glaubensgewißheit ab; diese aber wirkt der hl. Geist. In Eph. 3, 17, sagt er, bittet der Apostel, daß die Epheser mehr befestigt würden, so daß sie nicht zweifeln, sondern den größeren Glauben haben, es wohne Christus, den sie nicht mit leiblichen Augen sehen, in ihnen; daß der mitgetheilte Geist ihnen durch Gottes Geschenk dies einflöße, daß sie von Christus gewiß seien, er lebe und sei der Sohn Gottes, und wohne durch den Glauben in unserm Herzen, so daß, wenn wir den Glauben an ihn in unserm Herzen haben, wir ihn offenbar selbst haben [2]).

Lehrte der Ambrosiaster semipelagianisch, daß die Gnade secundum meritum, die Heilsgnade also wegen des Glaubens als einer rein natürlichen Willensthat ertheilt werde, so gehörte der effectus salutis lediglich dem Menschen und nicht Gott an. Nun aber trägt er gerade die entgegengesetzte Bestimmung vor. Zu 1 Cor. 3, 6: Ich pflanzte, Apollo begoß, Gott aber gab das Gedeihen, wird bemerkt: Das Pflanzen besteht in dem Verkündigen des Evangeliums und in der Aufforderung zum Glauben, das Begießen aber in dem Taufen mit den solennen Worten; die Vergebung der Sünden und

---

[1]) L. c. p. 349: Fidei etenim gratia hanc habet potestatem, ut devotis sibi divinam infundat medelam, indevotis vero conferat morbum, per quem totus homo intereat.

[2]) L. c. p. 283.

die Ertheilung des Geistes ist Sache Gottes allein. Wenn also Gott die Wirkung des Heils (effectum salutis) gibt, so findet in diesem Puncte durchaus kein Rühmen des Menschen Statt. Daß unter diesem effectus salutis nicht etwa blos die Sündenvergebung und Geistesertheilung, sondern selbst auch die Wirkung der Predigt im Subjecte, der Glaube verstanden sei, ergibt sich aus der Commentation zur folgenden Vershälfte: Also ist weder wer pflanzt, Etwas, noch wer begießt, sondern Gott, der das Gedeihen gibt. Auch das Gepflanzte, setzt er hinzu, stirbt gewöhnlich, und das Begossene gelangt keineswegs zur Fruchtbarkeit, wenn Gott nicht das gedeihliche Leben (vegetam vitam) gibt. Was also die Ehre Gottes betrifft, so ist der Mensch Nichts; was aber das Lehramt betrifft, so ist es nothwendig [1]). Erreicht hiernach die Predigt des göttlichen Wortes, welche den Glauben in den Zuhörern begründen will, diesen nicht durch sich selbst, sondern dadurch, daß Gott das äußerlich vernommene Wort innerlich belebt, so ist der Glaube offenbar Werk der Gnade. Nur im hl. Geiste, d. h. durch ihn, nimmt der Mensch den Herrn Jesum auf, d. i. glaubt er an ihn [2]).

Wie der Mensch beim Beginne des Heiles der Gnade bedarf, so auch zur Fortsetzung und Vollendung desselben, so daß das Heil des Menschen in seiner Totalität, vom Anfange bis zum Ende, auf ihr beruht. Hiefür sprechen die schon oben beigebrachten, des Semipelagianismus beschuldigten Stellen. Ihnen fügen wir noch folgende bei. In der Erklärung zu Phil. 1, 6. 7 wird das Verharren im Glauben als Werk der Gnade bezeichnet. Der Apostel, heißt es da-

[1]) Comment. in ep. 1 ad Cor. 3, 7. p. 146. 147.
[2]) Ibid. 12, 4. p. 180.

selbst, sicher der Güte und Gerechtigkeit Gottes und im Glauben hieran nicht wankend, vertraut, daß sie, durch Gottes Hilfe unterstützt (Dei auxiliis adjuti), im Glauben verharren werden bis zum Tage des Herrn, an welchem diejenigen, welche im Glauben verbleiben (persistentes in fide), zu belohnen sind [1]. Das angefangene Heilswerk bringt der Mensch nur durch Gottes Hilfe zur Vollendung [2]. Anderseits aber ist der Bestand der Gnade und ihre das Heil vollendende Wirksamkeit wie bei ihrem Beginne an das sittliche Verhalten des Willens geknüpft. Negatives Verhalten desselben hat den Verlust der empfangenen Gnade zur Folge. Zu 1 Cor. 3, 1 gibt er folgende Erklärung: Jetzt redet er zu denen, welche, weil sie bisher den Lüsten der Welt dienten, fleischlich waren. Obgleich sie schon getauft waren und den hl. Geist empfangen hatten, so werden sie doch, weil sie zum alten Menschen, den sie abgelegt hatten, zurückgekehrt waren, fleischlich genannt. Der hl. Geist bleibt nämlich nur dann in dem, welchem er sich eingegossen hatte, wenn er in dem Vorsatze der Wiedergeburt verharrt; wenn nicht, so verläßt er ihn, jedoch so, daß er, wenn der Mensch sich bessert, wieder zu ihm zurückkehrt. Stets nämlich ist er zum Guten bereit, da er die Buße liebt [3]. Durch das fortgesetzte Zusammenwirken des Willens mit der Gnade macht sich der Mensch würdiger und erwirbt er ein höheres Maaß der Gnade. Doch

---

[1]) L. c. p. 300.

[2]) In 2 ep. ad Thessal. 1, 11. 12. p. 340: Gaudio addit et preces, ut quia devoti sunt, dignetur Deus adjuvare eos, ut perficiant opus coeptum ad claritatem Domini nostri Jesu Christi, ut perseverantia discipulorum testimonium sit magistro ad gloriam.

[3]) L. c. p. 145. 146.

machen ihn nicht so fast seine guten Werke, als vielmehr die Gnade würdig, da er ja dieselben nur durch diese letztere wirken kann [1]).

§ 34.

Hieronymus.

Wir schließen die Reihe der voraugustinischen Väter der lateinischen Kirche mit Hieronymus. Zwar hat derselbe seine hierhergehörige theologische Thätigkeit im Kampfe mit den Pelagianern entfaltet und fällt die Darstellung seiner Lehre insoferne in den folgenden Abschnitt, d. h. mit jener des Augustinus zusammen. Allein seine Polemik ist, so schätzenswerth sie auch an sich ist [2]), doch weder eine so umfassende, noch so tiefgehende und entscheidende als jene Augustins, dessen Name dem Pelagianismus gegenüber daher zuerst, wenn nicht allein, genannt wird. Aus diesem Grunde glauben wir der Lehre des Hieronymus diese Stelle anweisen zu dürfen.

Material zur Lehre von Gnade und Freiheit hat Hieronymus in fast allen seinen Schriften niedergelegt, zum aller-

---

1) In 1 Thessal. 1, 3. p. 329: Deus dignatus est non solum donum suum dare hominibus sub peccato constitutis, sed in filios hos adoptare, simul adjuvans eos ad omnia exitia toleranda, ut digniores fiant.

2) Prosper sagt in seinem Gedichte de ingratis von ihm:
Tunc etiam Bethlei praeclari nominis hospes,
Hebraeo simul et Grajo, Latioque venustus
Eloquio, morum exemplum, mundique magister,
Hieronymus, libris valde excellentibus hostem
Dissecuit, noscique dedit, quo turbine veram
Vellent exortae lucem obscurare tenebrae.

größten Theile aber selbstverständlich in seinen antipelagianischen Schriften. Anfänge dieser seiner Polemik finden sich im Commentar zum Propheten Jeremias; deutlicher tritt dieselbe hervor in seinem Briefe an Ktesiphon; die darin niedergelegten Gedanken sind im Dialoge gegen die Pelagianer weiter ausgeführt, welcher daher das Hauptwerk gegen diese Häretiker ist [1]. Nach den hierin hervortretenden Gesichtspuncten haben wir daher seine positive Lehre mitzutheilen.

Nach der Darstellung des Hieronymus nimmt unter den einzelnen pelagianischen Sätzen der, daß der Mensch ohne Sünde sein könne, wenn er nur wolle, die erste Stelle ein; seiner Widerlegung widmet er daher auch die meiste Sorgfalt; und in der That läßt sich von ihm aus auf die weiteren von ihm bekämpften häretischen Sätze schließen. Doch vor Allem handelt es sich um den Sinn dieser pelagianischen Proposition. Ich gestehe zu, sagt Hieronymus, daß der Mensch ohne vitium, was im Griechischen *κακία* heißt, sein kann; daß er aber *ἀναμάρτητος*, das heißt sine peccato, sein könne, leugne ich. Denn, fügt er begründend hinzu, dies kömmt Gott allein zu, und alle Creatur unterliegt der Sünde [2]. Deßhalb wollten die Pelagianer den griechischen Ausdruck *ἀναμάρτητος*, welcher zur Bezeichnung der schlechthinigen Sündelosigkeit, wie sie nur Gott zukömmt (impeccantia), auf ihre Lehre nicht angewandt wissen. Sie behaupten, der Mensch könne ohne Sünde (sine peccato) sein,

---

[1]) Die nöthigen historischen Notizen findet man zusammengestellt bei Collombet, histoire de St. Jérôme. 2 Tom. Paris 1844, deutsch bearbeitet von Lauchert und Knoll, Rottw. 1848; zweite Abtheil. 35. Hauptst. S. 254–267.

[2]) Dialog. contra Pelagian. II, 4. p. 744 (tom. II. Opp. ed. Vallars. Venet. 1767).

wenn er wolle, was die Griechen ἀναμάρτητος nennen. Und weil dieser Ausdruck einem griechischen Ohr unerträglich ist, geben sie vor, sie sagten zwar sine peccato, aber das Wort ἀναμάρτητος wagten sie dafür nicht zu gebrauchen, als ob der Ausdruck sine peccato etwas Anderes als ἀναμάρτητος bedeute, und nicht die lateinische Sprache den griechischen Ausdruck, der ein zusammengesetzter ist, in zwei Worten wiedergäbe. Wenn du absque peccato sagst, und nicht gestehst, daß du ἀναμάρτητος sagst, so verurtheile diejenigen also, welche offen den Ausdruck ἀναμάρτητος gebrauchen. Aber das thust du nicht. Denn du weißt wohl, was du im Geheimen (intrinsecus) deine Schüler lehrst, da du Anderes im Munde führest und etwas Anderes im Bewußtsein verheimlichest; und zu uns Uneingeweihten und Ungelehrten redest du in Parabeln, den Deinigen aber bekennst du die Geheimnisse [1]. Daß der lateinische Ausdruck sine peccato nur der dem griechischen ἀναμάρτητος entsprechende sei, findet Hieronymus durch die lateinische Uebersetzung von Joh. 8, 10 bestätigt, wo ἀναμάρτητος mit sine peccato wiedergegeben ist. Wer demnach behauptet, etwas Anderes besage der Ausdruck sine peccato, etwas Anderes ἀναμάρτητος, der drücke entweder den Sinn nach dem Griechischen mit einem neuen Worte aus, oder wenn der griechische Ausdruck von den Lateinern richtig wiedergegeben ist, so ist klar, daß ἀναμάρτητος nichts Anderes heißen kann, als sine peccato [2]. Ist hiernach der Sinn des lateinischen Ausdruckes mit dem des griechischen identisch, ist er die sinngetreue Uebersetzung des letzteren, so lehren die Pelagianer nur, was die Stoiker gelehrt haben,

---

[1] Ep. ad Ctesiphont. 133, 3. p. 1028 (t. I.).
[2] Dial. contra Pelagian. II, 17. p. 762.

daß nämlich der Mensch es hienieden zur völligen Exstirpation all' seiner Affecte bringen könne, so daß durchaus keine Faser und keine Wurzel von Fehlern in ihm ist, — eine Behauptung, welche, wie schon die Peripatetiker entgegneten, dem Menschen nicht blos etwas sehr Schweres, sondern geradezu Unmögliches zumuthet. Und mit Recht, denn das heißt nichts Anderes, als den Menschen im Menschen aufheben und ihn im Körper ohne Körper constituirt sein lassen, ihm nicht etwa blos die Aehnlichkeit, sondern geradezu die Gleichheit (aequalitatem) mit Gott vindiciren [1]), und ihn zum ἀντίϑεος machen [2]).

Wie man sieht, soll diese Deutung des pelagianischen Satzes ein Argument gegen seine Wahrheit sein, ist es aber in der That nicht. Die Sündelosigkeit kömmt nämlich Gott zu, weil die Sünde in ihm eine Unmöglichkeit ist. Er sündigt nicht, weil er nicht sündigen kann. In der Freiheit Gottes, als des ewig vollkommenen und vollendeten Wesens, ist die Möglichkeit der Sünde ewig aufgehoben, d. h. seine Freiheit kann nur die reale sein. So faßten nun aber die Pelagianer den Begriff des freien Willens im Menschen nicht. Nach ihnen darf die Möglichkeit der Sünde, das Sündigenkönnen, dem Willen so wenig abgesprochen werden, daß er ohne dieses Moment gar nicht frei wäre. Zwischen der Sünde-

---

[1]) Ep. ad Ctesiphont. n. 1. p. 1025. 1026. Dialog. contra Pelagian. II, 6. p. 748. 749.

[2]) Dialog. contr. Pelag. II, 17. p. 761: Non possum, ait, ego facere a memetipso aliquid, sed sicut audio, ita judico (Joh. 5, 30). Ariani objiciunt calumniam, sed respondet Ecclesia, ex persona hominis haec dici qui assumtus est. Tu e contrario loqueris: Possum sine peccato esse si voluero. Ille nihil potest ex se facere, ut hominis indicet veritatem. Tu potes omnia peccata vitare, ut adhuc in corpore constitutus ἀντίϑεον esse te doceas.

losigkeit Gottes, welche Impeccabilität ist, d. h. auf dem Nichtsündigenkönnen beruht, und der von den Pelagianern dem Menschen zugesprochenen Möglichkeit der Sündelosigkeit ist also ein sehr großer Unterschied. Ihre Argumentation ist vielmehr diese: der Mensch ist freien Willens, d. h. er kann sündigen oder nicht, und zwar das eine wie das andere; eben deßhalb kann er ohne Sünde sein, wenn er will, denn sonst wäre er nicht mehr frei.

Durch die Behauptung, der Mensch könne ohne Sünde sein, wenn er wolle, ist der Mensch also Gott noch keineswegs gleichgesetzt, da das Sündigenkönnen nicht ausgeschlossen ist. Aber auch abgesehen hievon ist das Argument unrichtig. Formell betrachtet ruht dasselbe auf der Voraussetzung, oder führt es wenigstens consequent darauf, daß die Creatur überhaupt nicht sündelos und vollkommen sein könne, weil sie sonst Gott gleichgesetzt werde. Von diesem Gesichtspuncte aus hat dasselbe schon Augustin verworfen. Ferne sei es, sagt er, daß wir behaupten, was von Andern gegen Pelagius behauptet wird, daß man nämlich den Menschen Gott gleich mache, wenn man sagt, er sei ohne Sünde; als ob der Engel, weil er ohne Sünde ist, mit Gott verglichen werde. Ich bin vielmehr der Ueberzeugung, daß, wenn in uns selbst so große Gerechtigkeit ist, daß ihr schlechterdings Nichts mehr hinzugefügt werden kann, die Creatur dem Creator nicht gleichgesetzt wird. Wenn aber Einige meinen, es werde unser Fortschritt so groß sein, daß wir uns in die Substanz Gottes verwandeln und durchaus dasselbe werden, was er ist, so mögen sie sehen, wie sie ihre Meinung beweisen: ich gestehe, dieser Ueberzeugung bin ich nicht [1]). An sich kann also der Creatur un-

---

[1]) De natura et gratia contra Pelagium c. 33.

bedenklich, d. h. ohne daß sie Gott gleichgesetzt wird, Sündelosigkeit oder positiv sittliche Vollkommenheit zugeschrieben werden, wenn diese nur unter Anerkennung des zwischen der Creatur und ihrem Creator bestehenden wesentlichen Unterterschiedes im Vergleiche mit der Vollkommenheit Gottes als eine beschränkte und insoferne unvollkommene gefaßt wird. Die Pelagianer ermangelten auch gar nicht, dies zur Widerlegung des Vorwurfs, sie machten den Menschen Gott gleich, wenn sie behaupteten, er könne ohne Sünde sein, wenn er wolle, entgegenzuhalten. Im Dialoge gegen die Pelagianer wendet der die pelagianische Sache vertretende Critobulus ein: Ich vergleiche den Menschen nicht mit Gott, sondern mit andern Menschen, im Vergleiche mit welchen derjenige, welcher sich Mühe gibt, vollkommen sein kann. Und deßhalb versteht man, wenn gesagt wird, der Mensch kann ohne Sünde sein, wenn er will, es nach dem Maaße des Menschen und nicht nach der Majestät Gottes, im Vergleiche mit welchem keine Creatur vollkommen sein kann [1]. Aber auch dies läßt Hieronymus nicht gelten. Keine Creatur, entgegnet er, kann in der wahren vollendeten Gerechtigkeit (secundum veram consummatamque justitiam) vollkommen sein. Keiner zweifelt, daß Einer von dem Andern sich unterscheide, und daß verschiedene Gerechtigkeiten in den Menschen seien; daß der eine größer oder kleiner darin sei, und daß sie doch nach ihrem Zustande und Maaße gerecht genannt werden, sie, welche im Vergleiche mit Andern nicht gerecht sind. Es verhält sich in diesem Puncte gerade wie mit dem Lichte der Sterne. In jedem ist ein verschiedenes Licht, und doch ist ein jeder in dem seinigen vollkommen, jedoch so, daß er im Vergleiche mit einem

---

[1]) Dialog. etc. I, 16. p. 710. Ep. ad Ctesiphont. n. 2.

größeren der Vollkommenheit entbehrt. In einem großen Hause sind verschiedene Gefäße, einige von Gold, andere von Silber, von Erz, Eisen, Holz. Wiewohl das eherne Gefäß nach seinem Maaße für sich vollkommen ist, so wird es doch im Vergleiche mit den silbernen Gefäßen unvollkommen genannt, und wiederum ist das silberne im Vergleiche mit dem goldenen geringer. Auf diese Weise sind alle, wenn sie mit einander verglichen werden, unvollkommen und vollkommen. So kömmt auch dem Menschen eine unvollkommene Vollkommenheit zu. Vollkommen ist er in dem, was er gethan hat, unvollkommen in dem, was ihm mangelt. Unvollkommen ist die Gerechtigkeit des Menschen, weil er nicht alle Tugenden in sich vereinigt. Anders könne es nicht sein, weil man sonst die individuelle Verschiedenheit der Creaturen aufhebe. Auf die Frage des Critobulus, ob der Mensch in dem, worin er unvollkommen ist, weil er es nicht gethan, nicht hätte auch vollkommen sein können, wenn er es hätte thun wollen, läßt er seinen Atticus antworten: Wer will nicht thun, was vollkommen ist? Oder wer wünscht nicht in sämmtlichen Tugenden zu blühen? Wenn du aber das Ganze von Allen verlangst, so hebst du die Verschiedenheit der Wesen (rerum diversitatem), und den Unterschied der Gnaden (1 Cor. 12, 4. 5), und die Mannigfaltigkeit des Schöpfers in seinen Werken (Creatoris artificis) auf, dessen Prophet in heiligem Liede singt: Alles hast du mit Weisheit gemacht (Ps. 103, 24) [1]. Damit stimmt aber wenig überein, wenn er wieder sagt: Keiner der Heiligen kann, so lange er in diesem Körper ist, alle Tugenden haben. Wenn dagegen das Sterbliche mit dem Unsterblichen, das Verwesliche mit dem Unverweslichen über-

---

[1]) Dialog. I, 16—19. p. 710—715.

kleidet sein wird, wird Gott Alles in Allen sein [1]). An einer andern Stelle leugnet er die Möglichkeit der vollkommenen Gerechtigkeit, weil die Vollkommenheit hienieden erst erstrebt werden soll. Wie kann der bis zur Vollkommenheit unbefleckt sein, der noch auf dem Lebenspfade wandelt und zu dem Ziele (ad calcem) zu kommen eilt? Gewiß, wer im Laufe ist und auf dem Wege einherschreitet, ist weniger als der, der beim Ziele angelangt ist. Wenn also Jener, der noch auf dem Wege geht und im Gesetze wandelt, unbefleckt und vollkommen ist, was wird der noch voraus haben, welcher am Ziele des Weges und Gesetzes angekommen ist? Daher sagt auch der Apostel von dem Herrn, daß er am Ende der Zeit und in der Vollendung der Tugenden sich eine heilige, makellose Kirche, ohne Runzeln erwerbe, während ihr glaubt, sie sei schon in diesem sterblichen und verweslichen Fleische vollkommen [2]). Von sich selbst aber sagt er Phil. 3, 12: Nicht als ob ich es schon erreicht hätte oder schon vollkommen wäre: aber ich strebe darnach, ob ich erreiche,

---

[1]) Ibid. 18. p. 713. 714: Quamdiu habemus thesaurum istum in vasis fictilibus, et fragili carne circumdamur, immo mortali et corruptibili, beatos esse nos credimus, si in singulis virtutibus, partibusque virtutum Deo subjecti simus. Quum autem mortale hoc indutum fuerit immortalitate, et corruptivum hoc incorruptione vestitum et absorpta mors fuerit in Christi victoria, tunc Deus erit omnia in omnibus: ut non sit tantum in Salomone sapientia, in David animi mansuetudo, in Elia et Phinees zelus, in Abraham fides, in Petro, cui dictum est: Simon Joannis amas me (Joh. 21, 15), perfecta dilectio, in electionis vase studium praedicandi, et in caeteris vel bina vel trina; sed totus in cunctis sit, et in omni virtutum choro Sanctorum numerus glorietur, et sit Deus omnia in omnibus.

[2]) Ibid. III, 13. p. 797.

worin ich von Christus ergriffen bin. Dem widerspreche es nicht, wenn der Herr sage (Matth. 19, 21): Wenn du vollkommen sein willst, so verkaufe Alles, was du hast; denn derjenige, zu dem diese Worte gesprochen wurden, habe es nicht gekonnt, ja nicht gewollt, und deßhalb nicht gekonnt [1]).

Wenn Hieronymus in dem Mitgetheilten den positiven Sinn der pelagianischen Proposition, nämlich daß Einer sittlich vollkommen sein könne, bekämpft, so widerlegt er in andern Stellen auch den negativen derselben, wornach Einer ohne Sünde sein könne, wenn er wolle. Zunächst hielt er folgendes schon gegen die Stoiker gebrauchte Argument entgegen. Wenn der Mensch wirklich ohne Sünde sein kann, so muß es einen solchen auch gegeben haben und noch geben. Daher — da exemplum. Nun ist aber ein sündeloser Mensch weder in der Vergangenheit noch Gegenwart aufzuweisen, und wird es daher auch keinen in der Zukunft geben, denn die Schrift sagt: Was sein wird, ist früher schon geschehen (Eccle. 1, 9). Also kann auch Keiner ohne Sünde sein, wenn er will [2]). Hieronymus führt diese Argumentation mitunter auf eine sehr persönliche Weise. Du rühmst dich, redet er den Pelagianer an, einer vollkommenen und Gott gleichen Gerechtigkeit in den Menschen und gestehst, daß du ein Sünder seist! Wohlan, antworte mir, willst du, oder willst du nicht ohne Sünde sein? Wenn du willst, warum erfüllst du nach deiner Sentenz nicht, wornach du dich sehnst? Wenn du aber nicht willst, so beweisest du, daß du ein Ver-

---

[1]) Ibid. I, 10. 11. 14. p. 703. 707.

[2]) Dialog. etc. I, 7—10. p. 701—703. Ep. ad Ctesiphont. n. 2. p. 1027.

ächter der Gebote Gottes bist. Wenn du aber ein Verächter bist, dann fürwahr auch ein Sünder [1]).

Auf die bekannte pelagianische Erwiederung, daß die Behauptung nicht sei, der Mensch sei ohne Sünde, sondern er könne es sein, wenn er wolle, so daß es sich nur um das Seinkönnen, nicht um das Sein handle, bemerkt Hieronymus treffend: Dies sei eine argumentatio ἀσύςατος; denn das als möglich behaupten, was weder ist, noch gewesen ist, noch sein wird, heiße nichts anders als sagen: es könne sein, was nicht sein könne [2]).

Am ausführlichsten führt er aber den Beweis für die Unwahrheit des Satzes, daß der Mensch ohne alle Sünde sein könne, wenn er wolle, auf positive Weise aus der hl. Schrift. Vernehmen wir von den zahlreichen Stellen nur einige. Dafür, daß Keiner ohne Sünde sei, führt er folgende Stellen an. Aus dem alten Testamente Ps. 50, 7: Siehe, in Sünden bin ich empfangen und in Missethaten hat mich meine Mutter empfangen. Keiner ist rein von Befleckung, auch wenn sein Leben auf Erden nur von der Dauer eines Tages gewesen. Eccle. 7, 21: Nicht gibt es einen gerechten Menschen auf Erden, der das Gute thäte und nicht sündigte. Prov. 20, 9: Wer kann sagen: Ich habe rein mein Herz erhalten, ich bin von meiner Sünde rein? Aus dem neuen Testamente Röm. 11, 32: Gott hat Alle unter die Sünde verschlossen, um sich Aller zu erbarmen. Ebendas. 3, 23: Alle haben gesündigt und entbehren des Ruhmes vor Gott. 1 Joh. 1, 8: Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, so verführen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns.

---

[1]) Ad Ctesiphont. n. 10. p. 1038. 1039.

[2]) Dialog. etc. I, 24. p. 720. 721. Ep. ad Ctesiph. n. 11. p. 1039.

Das stärkste Zeugniß gegen die Lehre, daß der Mensch ohne Sünde sein könne, wenn er wolle, findet er in Röm. 7, 19 ff. Wenn hiernach der Apostel sagt, daß in seinen Gliedern ein anderes Gesetz sei, das dem Gesetz des Geistes widerstreite und ihn dem Gesetze der Sünde unterthänig mache, daß ihm wohl das Wollen naheliege, daß er aber das Vollbringen nicht finde: denn nicht was er wolle, das Gute, thue er, sondern was er nicht wolle, das Böse, — wie kann, fragt Hieronymus, damit die Behauptung bestehen, daß der Mensch ohne Sünde sein könne, wenn er wolle, und wie kann das sein, was er will, da doch der Apostel sagt, er könne nicht vollbringen, was er wolle? Denn was Paulus hier spricht, gilt nicht blos von ihm, sondern vom ganzen Geschlechte, vom Menschen überhaupt, aber nicht etwa blos vom sündigen Menschen, weil er sonst sagen mußte: o ich unglücklicher Sünder, sondern von der menschlichen Natur, dem Menschen als solchem (non ex persona peccatoris, sed generis humani), da er sagt: o ich unglücklicher Mensch! Homo quippe naturae est, peccator voluntatis. Denselben Satz weist Hieronymus am Beispiele der übrigen Apostel nach. Zu Petrus sprach der Herr (Luc. 22, 31): Simon, Simon, siehe, Satan hat nach euch verlangt, euch wie Waizen zu sichten. Ich aber habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht abnehme. Nach euch, bemerkt unser Kirchenvater hiezu, war es in der Macht des Apostels gelegen, wenn er gewollt hätte, daß sein Glaube nicht abnahm, mit dessen Abnahme fürwahr die Sünde sich einschleicht. Am Oelberge redet der Herr die Jünger folgendermaaßen an: So konntet ihr nicht eine Stunde mit mir wachen (Matth. 26, 40. Marc. 14, 37)? Er hat nicht gesagt: ihr habt nicht gewollt, sondern nicht gekonnt. Die Apostel können nicht eine Stunde wachen, weil sie vom

Schlafe, von Kummer und der Schwäche des Fleisches besiegt wurden, und du kannst lange Zeit alle Sünden zugleich überwinden? Ja das Beispiel des Herrn selbst widerlegt die pelagianische Behauptung, daß der Mensch ohne Sünde sein könne, wenn er wolle. Nicht als ob er seiner menschlichen Natur nach irgendwie der Sünde wäre unterworfen gewesen, aber doch kam ihm die Affectlosigkeit (ἀπαθεία) im stoischen Sinne, welche nach Hieronymus unzertrennlich von der von den Pelagianern behaupteten Impeccabilität ist, nicht zu, sondern er war der Schwäche der menschlichen Natur unterworfen. Die Schwäche des Fleisches (Christi) erfreute sich der Einwohnung Gottes (Deo habitatore gaudebat), und doch vermochte es die Schranken seiner Gebrechlichkeit nicht zu überschreiten, damit der Gottessohn nicht, nach den alten Häretikern, blos dem Scheine nach, sondern in Wahrheit als Menschensohn geglaubt würde. Der Sohn Gottes, von dem es Ps. 148, 5 heißt: er sprach und sie waren erschaffen, fällt als Menschensohn zur Erde nieder und betet: Vater, wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch an mir vorüber. Er, der als Mensch zu leiden im Begriffe stand, spricht als Mensch die Worte: Wenn möglich, gehe nur eine Stunde vorüber. Du aber sagst, es sei einem (gewöhnlichen) Menschen möglich, allezeit die Sünden zu meiden. Den Erlöser stärkte in der Leidensstunde ein Engel, und Critobulus kann ohne Sünde sein, wenn er will, d. h. weil er das Vermögen des freien Willens hat! [1]).

Die Behauptung, daß der Mensch nicht ohne Sünde sein

---

[1]) Hieronymus führt den Schriftbeweis namentlich im zweiten Buche des Dialoges gegen die Pelagianer, sodann ebendas. I, 7 sqq. p. 701. Ep. ad Ctesiph. n. 2.

könne, wenn er wolle, gilt auch vom Menschen im gerechtfertigten Zustande, also nicht blos von dem Zustande des Menschen vor, sondern ebenso nach der Taufe. Soferne die Pelagianer dem letzteren widersprachen, beschuldigt sie Hieronymus der Häresie des Jovinianus [1]). Wenn Hieronymus leugnet, daß der Mensch nach der Taufe ohne Sünde sein könne, wenn er wolle, so ist seine Meinung nicht, als ob der Mensch unmittelbar nach der Taufe nicht ohne Sünde sei, sondern weil jene Zeit, wann er ohne Sünde ist, keineswegs der menschlichen Possibilität, sondern der Gnade Gottes zugeschrieben werde [2]). Den Grund hievon findet er in der Idee der Taufe, wornach sie nur die vergangenen Sünden erlasse, nicht aber die zukünftige Gerechtigkeit bewahre, welche, so sehr sie einerseits durch die Gnade Gottes, doch auch anderseits durch Anstrengung, Mühe und Fleiß, also durch den freien Willen bewahrt werde [3]). Würde der Mensch nach der Taufe nicht mehr sündigen, so wäre es, weil er nicht mehr kann, womit der freie Wille aufgehoben ist. Die Gerechtigkeit wäre nicht mehr unser Gut, sondern ein Gut der Natur, welche für Sünden nicht mehr empfänglich ist [4]). Dasselbe beweise auch die Liturgie. Die aus dem Taufbrunnen Steigenden und in dem Herrn Erlöser Wiedergeborenen, an denen in Erfüllung gegangen, was Ps. 31, 1 geschrieben ist: Selig sind, deren Missethaten vergeben und deren Sünden zugedeckt sind, beten bei der sofort erfolgenden Communion des Leibes

---

[1]) Man sehe advers. Jovinian. l. II, 1. 5. p. 321—329 (tom. II).

[2]) Dialog. etc. III, 3. p. 784.

[3]) Ibid. n. 1. p. 781.

[4]) Ibid. I, 13. p. 705. Diese Folgerung macht zwar Hieronymus in einem andern Zusammenhang bei Erklärung von 1 Joh. 3, 9, aber sie gilt ganz auch hier.

Christi: Und vergib uns unsere Schulden, welche ihnen bei dem Bekenntnisse des Glaubens an Christus erlassen worden waren. Mag der Wandel eines Menschen auch ein vollkommener und nach den Fehlern und Sünden der Besitz der Tugenden ein vollständiger sein, können sie etwa so sehr ohne Fehler sein, wie diejenigen es sind, welche unmittelbar aus dem Taufbrunnen Christi hervorgehen? Und doch werden sie geheißen zu sprechen: Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unsern Schuldnern; nicht etwa, wie du interpretirst, aus erheuchelter Demuth (humilitatis mendacio), sondern aus Furcht vor der ihr Gewissen scheuchenden menschlichen Gebrechlichkeit. Sie beten: führe uns nicht in Versuchung, du sprichst mit Jovinian, diejenigen, welche mit vollem Glauben die Taufe erhalten haben, können nicht mehr versucht werden und nicht sündigen [1]). Nur dann, wenn das Taufwasser uns immer untergetaucht hielte, würden die Sünden über uns hinwegeilen und uns nicht berühren: der hl. Geist würde uns schützen [2]).

Die Leugnung, daß der Mensch ohne Sünde sein könne, wenn er wolle, ist nur die Behauptung, daß keiner (vollkommen) gerecht ist. Widerspricht dem nun aber nicht die Schrift selbst, wenn sie Gerechte aufzählt? Wenn in der hl. Schrift, sagt Hieronymus hierüber, Viele gerecht genannt werden, wie Zacharias und Elisabeth, Job, Josaphat und Josias u. A., so heißen sie nicht so, als ob sie ohne alle Sünde wären (omni vitio careant), sondern weil sie sich durch einen größeren Theil von Tugenden empfehlen. Sodann wird auch gerade von denen, welche ohne Zweifel gerecht genannt wor-

[1]) Ibid. III, 15. p. 800.
[2]) Ibid. III, 1. p. 782.

den sind, erzählt, daß sie gethan, was dem Herrn mißfiel [1]). Ich gebe zu, sagt er an einer andern Stelle, daß es Gerechte gibt, aber darin stimme ich nicht bei, daß sie durchaus ohne alle Sünde (sine omni peccato omnino = ἀναμάρτητοι) seien: denn das eignet allein Gott. Um nicht den Anschein zu haben, als forsche er den Flecken im Leben heiliger Männer nach, beruft er sich nur auf wenige allgemein lautende, d. h. Allen insgesammt geltende Stellen der Schrift. Ps. 31, 5 heißt es: Gestehen will ich wider mich mein Vergehen dem Herrn, und du hast vergeben die Schuld meines Herzens. Und sofort fügt der Psalmist hinzu: Und hiefür, d. h. für die Ungerechtigkeit, soll jeder Heilige zur rechten Zeit beten. Wenn er heilig ist, wie bittet er für sein Vergehen? Wenn er Ungerechtigkeit auf sich hat, mit welchem Grunde wird er heilig genannt? Nach derselben Weise, in welcher es an einem andern Orte heißt: Siebenmal wird der Gerechte fallen und sich wieder aufrichten (Prov. 24, 16). Und ebendaselbst 18, 17: Der Gerechte ist sein eigener Ankläger im Beginne der Rede [2]).

Desgleichen weist Hieronymus die aus der pelagianischen Proposition folgenden Sätze, daß alle Sünden gleich seien [3]) und daß es keine Sünden der Unwissenheit gebe, als unchristlich nach. Namentlich den letzteren Nachweis liefert er ausführlich. Die Kirche bekenne, daß das, was wir in Unwissenheit fehlen (per ignorantiam delinquimus) und in bloßen Gedanken sündigen (sola cogitatione peccamus), Sünden seien, so sehr, daß sie die Darbringung von Opfern dafür

[1]) Epist. 133 ad Ctesiphont. n. 13. p. 1041.
[2]) Dialog. II, 4. p. 744. 745. I, 12. p. 704.
[3]) Ibid. I, 19. p. 714.

verlange. Sodann führt er den Schriftbeweis hiefür, besonders aus dem alten Testamente [1]). Auch Paulus sage Cor. 4, 4: Ich bin mir Nichts bewußt, aber dies rechtfertigt mich noch nicht [2]).

Die Gerechtigkeit ist nur das durch den Menschen vollzogene göttliche Gesetz, und verwirklicht sich sonach durch die Erfüllung der Gebote Gottes. An die Controverse, ob der Mensch ohne Sünde sein könne, wenn er wolle, oder nicht, schloß sich daher die andere über die Möglichkeit der Erfüllung der göttlichen Gebote. Wenn der Mensch, läßt Hieronymus Critobulus erwiedern, nicht ohne Sünde sein kann, wenn er will, so kann er die göttlichen Gebote nicht erfüllen, sie sind unmöglich. Die Nichterfüllung derselben kann aber dann dem Menschen nicht zur Schuld angerechnet werden und er ist sündelos, selbst wenn die Gebote unerfüllbar sind. Dies kann aber nicht sein, also können die göttlichen Gebote nur möglich, d. h. vollziehbar sein. Da Hieronymus die von den Pelagianern behauptete Möglichkeit der Sündelosigkeit der absoluten Vollkommenheit gleichsetzt, hat der Satz, die Gebote Gottes seien möglich oder erfüllbar, für ihn den Sinn, daß der Mensch alle Gebote erfüllen könne. Dies leugnet er nun, weil das Gebot Gottes für keinen Menschen dahin laute, Gott gleich zu werden. Ihr pflegt zu sagen: entweder sind die Gebote möglich (possibilia), und sind von Gott mit Recht gegeben, oder sie sind unmöglich (impossibilia), und ist keine Schuld in denen, welche die Gebote empfangen, sondern in dem, der sie als unmögliche gegeben. Aber hat denn Gott mir befohlen, daß ich sei was er ist, so daß zwischen mir und

---

1) Ibid. n. 32—39. p. 729—740.
2) Ibid. II, 3. p. 743. 744.

dem Herrn, dem Schöpfer, kein Unterschied wäre; daß ich die Engel an Würde übertreffe und habe, was sie nicht haben? Nur von jenem ist als etwas ihm Eigenthümliches geschrieben: Der keine Sünde gethan und in dessen Mund kein Trug gefunden wurde (Jes. 53, 9). Wenn auch ich das mit Christus gemein habe, was hat dann er noch Eigenthümliches? So hebt sich dein Satz durch sich selbst auf [1]). Mit Rücksicht hierauf sagt er daher: Auch ich bekenne, daß Gott Mögliches befohlen habe. Aber nicht jeder Einzelne kann all' dies Mögliche haben [2]). Gott hat dem Menschengeschlecht sehr viele Künste und Wissenschaften gegeben, die zwar alle möglich sind, die aber doch Einer allein nicht alle erlernen kann. Gott hat also, wie du siehst, Mögliches befohlen, und doch kann Keiner das, was möglich ist, vermöge seiner Natur (per naturam) erfüllen. So gab auch Gott verschiedene Sittenvorschriften und verschiedene Tugenden, die wir aber nicht alle zugleich besitzen können. Und so geschieht es, daß, was in Einem vorzüglich (primum) oder ganz ist, in einem Andern nur zum Theil sich vorfindet. Das endliche und beschränkte, weil individuelle Wesen des Menschen gestattet nicht den Besitz sämmtlicher Tugenden, und also auch die Erfüllung aller Gebote nicht. Eben deßhalb liegt auch auf demjenigen keine Schuld, welcher nicht Alles besitzt, und wird er nicht verurtheilt in Hinsicht auf das, was er nicht hat, sondern gerechtfertigt durch das, was er besitzt [3]).

Die Pelagianer behaupten weiter, die göttlichen Gebote

---

[1]) Ep. 133 ad Ctesiph. n. 8. p. 1035. 1036.

[2]) Dialog. I, 23. p. 720: Possibilia praecepit Deus, et ego fateor. Sed haec possibilia cuncta singuli habere non possumus.

[3]) Ibid. n. 21. 22. p. 716 sqq.

seien leicht (facilia). Dies wären sie aber nur dann, wenn der Mensch, von dem behauptet wird, er könne ohne jegliche Sünde sein, wenn er wolle, in sich keine diesem Willen feindliche Macht zu überwinden hätte. Deßhalb aber sind sie nicht unmöglich, sondern schwierig (difficilia) [1]). Dies beweist auch der Umstand, daß sie nicht von den Meisten, sondern selten erfüllt werden. Denn was selten ist, ist offenbar schwer [2]). Viele Gebote sind aber an sich nicht leicht. Mit bitterer Ironie entgegnet Hieronymus: Das Kreuz Christi ist leicht, die Nachfolge Christi ist ein Spiel, ein Spaß! [3]). Dieser Behauptung wird durch 1 Joh. 5, 3: Seine Gebote sind nicht schwer, und durch Matth. 11, 30: Mein Joch ist sanft und meine Bürde leicht, nicht widersprochen, weil damit, wie Hieronymus meint, nur gesagt sei, die Gebote des Evangeliums seien leicht im Vergleich zur jüdischen Superstition, in welcher nach mannigfaltigen Arten von Cäremonien gesucht wurde, welche dem Buchstaben nach und nach dem Ausspruche des Apostels Petrus (Act. 15, 10) Keiner erfüllen konnte [4]).

Leugnet man, daß der Mensch ohne Sünde sein könne, wenn er wolle, und behauptet man demnach, daß er nicht ohne Sünde sein könne, so scheint es, als ob der Mensch sündigen müsse und in seinem Thun der Nothwendigkeit

---

[1]) Ibid. II, 10. 11. 12. 13. p. 752 sqq.

[2]) Ibid. n. 32. p. 729: Tu asseris: Posse hominem sine peccato esse; et ut hoc verum dixisse videaris, statim adjungis: Et Dei mandata facile custodire, si velit, quae aut rarus aut nullus implevit. Si enim facilia sunt, debent a pluribus custodiri. Si autem, ut concedamus tibi, rarus quisquam ea implere potest, manifestum est esse difficile quod rarum est.

[3]) Ibid. II, 12. 13. p. 756.

[4]) Ibid. II, 5. p. 747.

unterworfen sei. Die Frage, welche sich erhebt, ist daher, ob, wie Hieronymus Critobulus immer wieder hervorheben läßt, mit der Leugnung, daß der Mensch ohne Sünde sein könne, nicht auch die Freiheit geleugnet sei, und ob die Behauptung, der Mensch könne nicht ohne Sünde sein, auch wenn er wolle, nicht auf Manichäismus führe. Es handelt sich demnach um die Erklärung des Ursprunges, der Entstehung der Sünde, ohne die der Mensch nicht sein kann.

Nach Hieronymus ist der Mensch weder in Beziehung auf das Gute noch auf das Böse der Nothwendigkeit unterworfen, vielmehr kömmt ihm in beiderlei Hinsicht freier Wille zu. Gott gab dem Menschen den freien Willen (liberum arbitrium) und die Selbstbestimmung des Geistes (mentis propriae libertatem), daß ein Jeder nicht nach dem Befehle Gottes, sondern aus eigenem Antriebe, d. i. nicht aus Nothwendigkeit, sondern mit Willen lebte, damit die Tugend eine Stätte hätte; daß zwischen uns und den übrigen lebenden Wesen ein Unterschied wäre, indem nach dem Beispiele Gottes uns gestattet ist, zu thun, was wir wollen. Deßhalb wird auch den Sündern das gebührende Gericht, den Heiligen und Gerechten gerechte Belohnung zu Theil [1]). Diese Freiheit des Willens, dieses Vermögen der Selbstbestimmung des Geistes ist in dem gottebenbildlichen Character des Menschen gegründet. Die Erklärung von Philem. V. 14 gibt ihm Veranlassung zur Lösung der, wie er bemerkt, ebenso häufig behandelten als aufgeworfenen Frage, warum Gott bei der Hervorbringung des Menschen diesen nicht (kraft seiner Natur) gut und recht erschaffen habe. Wenn Gott, sagt er, mit Willen (voluntarie) und nicht aus Nothwendigkeit (ex

---

[1]) Ep. 21 (ad Damas.) n. 6. p. 73 (t. I.).

necessitate) gut ist, so mußte er, indem er den Menschen schuf, ihn nach seinem Bilde und seiner Aehnlichkeit machen, d. i. so, daß er selbst auch freiwillig und nicht aus Nothwendigkeit gut wäre. Die aber behaupten, er hätte so sollen erschaffen werden, daß er das Böse nicht in sich aufnehmen könnte, sagen dies: er hätte sollen so erschaffen werden, daß er mit Nothwendigkeit und nicht mit Willen gut wäre. Wäre er so erschaffen worden, daß er das Gute nicht mit Willen, sondern mit Nothwendigkeit vollbrächte, so wäre er Gott nicht ähnlich, welcher deßhalb gut ist, weil er will, und nicht weil er genöthigt wird. Hieraus ist offenbar, daß diese eine in sich widersprechende Sache verlangen. Denn mit der Behauptung, der Mensch mußte Gott ähnlich gemacht werden, verlangen sie seine Erschaffung mit freiem Willen. Mit der Zumuthung aber, er hätte so erschaffen werden sollen, daß er das Böse nicht in sich aufnehmen könnte, wollen sie, indem sie ihm die Nothwendigkeit des Guten aufbürden, dies, daß der Mensch Gott nicht ähnlich gemacht wurde.... Die obige Frage, schließt er, löst sich demnach also: Gott konnte den Menschen ohne dessen Willen gut machen. Hätte er dies aber gethan, so war das Gute nicht freiwillig, sondern nothwendig. Was aber mit Nothwendigkeit gut ist, ist nicht gut, et alio genere malum arguitur. Indem er uns also unserm eigenen Willen überließ, machte er uns mehr nach seinem Bilde und Gleichniß. In der Aehnlichkeit mit Gott besteht aber die vollkommene Güte (absolute bonum est) [1].

Indessen kann diese dem Menschen wegen seiner göttlichen Ebenbildlichkeit wesentlich zukommende Freiheit rücksichtlich ihrer Form nicht dieselbe wie in Gott sein. Ist in dem Willen

---

[1]) Commentar. in ep. ad Philem. p. 756. 757 (tom. VII.).

Gottes, weil er ein in sich ewig vollendetes Wesen ist, die Möglichkeit der Sünde ausgeschlossen, und seine Freiheit eine ewig reale, so ist in dem freien Willen des Menschen, als eines creatürlichen Wesens, das zu seiner Vollendung in der Zeit erst gelangen soll, dem Können des Guten auch das Können des Bösen mitgegeben. Das heißt, wiewohl dem Menschen als Ebenbild Gottes im Allgemeinen wie diesem die Freiheit des Willens zukommen muß, so kann es wegen der Creatürlichkeit seines Wesens doch nur die formale sein. Auch dies spricht Hieronymus klar aus. Gott allein ist es, in den die Sünde nicht fällt: die Uebrigen (d. h. die himmlischen Geister) können, wiewohl sie freien Willens sind, womit auch der Mensch, weil nach dem Ebenbild und der Aehnlichkeit Gottes, erschaffen ist, doch ihren Willen nach beiden Seiten wenden [1]. Gott hat uns mit freiem Willen erschaffen, und wir werden weder zu den Tugenden noch zu den Fehlern mit Nothwendigkeit gezogen. Sonst fände, wenn Nothwendigkeit herrschte, keine Belohnung statt [2]. Der in der Menschheit wahrnehmbare sittliche Unterschied zwischen Gut und Bös hat daher nicht etwa in der Verschiedenheit der Natur, so daß ein Theil der Menschen von Natur gut, der andere vermöge seiner Natur böse wäre, sondern im freien Willen seinen Grund [3]. Böse ist der Mensch also erst, seitdem er es durch sich selbst, seinen eigenen Willen geworden ist [4].

Dieser freie Wille als Vermögen des Guten und Bösen ist aber durch den Mißbrauch keineswegs verloren gegangen.

---

[1]) Ep. 21. n. 40. p. 86.
[2]) Advers. Jovinian. l. II, 3. p. 326.
[3]) Comment. in Isai. l. XV. cp. 55. p. 654 (tom. IV.).
[4]) Comment. in Ecclesiast. c. 7. p. 448 (t. III.).

Auch nach der Sünde des ersten Menschen kömmt er Allen zu. Es ist ausnahmslos von allen Menschen, und abgesehen von ihrer moralischen Beschaffenheit gemeint, wenn er sagt: Die Menschen sind ihrem Willen (suo arbitrio) überlassen: denn nicht thun sie das Gute mit Nothwendigkeit, sondern mit Willen [1]). Glaube ja nicht, Gott sei abwesend, sondern fürchte ihn und wisse, daß er bei allen deinen Werken gegenwärtig ist und daß du, weil mit freiem Willen geschaffen, nicht gezwungen wirst, sondern willst, was du thust [2]). Die Stelle Jes. 1, 19. 20 wahrt den freien Willen, so daß nach beiden Seiten nicht ex praejudicio Gottes, sondern nach den Verdiensten der Einzelnen entweder Strafe oder Belohnung erfolgt [3]). Aus Ezech. 33, 8. 9 zieht Hieronymus folgende Lehre: Der Mensch kann, mag er auch noch so verkehrt und gottlos sein, wenn er die Worte des Lehrers hört und Buße thut, von seiner Gottlosigkeit gerettet werden; nicht minder zieht sich der Lehrer Verantwortung zu, wenn er nicht lehren will, entweder aus Furcht vor Gefahr, oder weil er den Sünder aufgibt, indem er schuldig ist an dem Blute dessen, der befreit und vom Tode gerettet werden konnte, wenn er nicht durch das Stillschweigen des Lehrers gefallen wäre; und in beiden wird der freie Wille gewahrt, indem es sowohl in dem Willen des Lehrers liegt, entweder zu schweigen oder zu reden, und in dem freien Willen des Zuhörers, entweder zu hören und zu thun und gerettet zu werden, oder ihn zu verachten und durch Verachtung zu Grunde zu gehen [4]). Auch die Heiden

---

[1]) Ep. 120 ad Hedibi. XI. p. 845.
[2]) Comment. in Eccle. c. 5. p. 429.
[3]) Comment. in Isai. l. I. cp. 1. p. 24.
[4]) Comment. in Ezech. lib. X. cp. 33. p. 395 (t. V.).

besitzen daher Tugenden. Aus Joh. 1, 9. 26 ist klar, daß Allen eine Erkenntniß Gottes von Natur innewohne (natura omnibus Dei inesse notitiam), und daß Keiner ohne Christus geboren werde, und ohne die Saamen der Weisheit und der Gerechtigkeit und der übrigen Tugenden in sich zu haben. Daher thun Viele ohne Glauben und Evangelium Christi Einiges entweder mit Weisheit oder Heiligkeit, so daß sie den Eltern gehorsam sind, dem Hilflosen die Hand reichen, die Nachbarn nicht unterdrücken, fremdes Gut nicht rauben; daher machen sie sich des Gerichtes Gottes schuldiger, wenn sie, welche die Principien der Tugenden und Gottes Saamen in sich haben, nicht an den glauben, ohne den sie nicht sein können [1]. Aber diese Tugenden sind nicht verdienstlich, weil sie nicht im Glauben, der rechtfertigt, verrichtet sind. Ehe Einer den Glauben an Christus annimmt und in ihm die Fundamente des hl. Geistes gelegt werden, wird er nicht das Wort vernehmen können: Deinem Werke wird Lohn zu Theil. Mag er Jude, oder Häretiker, oder Heide sein, was immer für ein gutes Werk er verrichtet, wenn er es nicht im Namen Christi gethan, wird er für sein gutes Werk keinen Lohn haben. Wir sehen die Jungfrauen der Häretiker, den Rigorismus der Philosophen, die gewissenhafte Sorgfalt der Juden in der Wahl der Speisen, und doch sagen wir nach Aggäus (1, 6), daß sie essen und nicht gesättigt werden, sich einhüllen und nicht erwärmt werden, und wer Lohn sammelt, steckt ihn in einen durchlöcherten Beutel. Wenn sie aber den Glauben an Christus angenommen und jene sowohl als die, welche in der Kirche Sünder gewesen und nach der Größe ihrer Sünden der Knechtschaft dieser Welt überantwortet und durch das ba-

---

[1]) Comment. in ep. ad Gal. l. I. c. 1, 16. p. 391 (t. VII.).

bylonische Feuer verzehrt worden waren, die Predigt des Herrn vernommen haben: Der Geist des Herrn ruht auf mir, denn gesalbt hat er mich; er hat mich gesandt, das Evangelium den Armen zu verkünden, den Gefangenen Freiheit zu predigen, und den Blinden, damit sie sehen; zu heilen diejenigen, die zerknirschten Herzens sind (Jes. 61, 1); und wenn an ihnen das Wort durch Amos (9, 14) erfüllt ist: Ich will die Gefangenen meines Volkes zurückführen, und sie werden die zerstörten Städte wieder aufbauen, und ich will sie bewohnen: — dann in jenen Tagen wird Gerechtigkeit und reichlicher Friede entstehen [1]). Insoferne als die Tugend des Nichtchristen nicht rechtfertigt, sagt Hieronymus: sine Christo omnis virtus in vitio est [2]).

Fragen wir nun aber, wie Hieronymus den Begriff des allen Menschen zukommenden freien Willens faßt? Wenn der Mensch nach den seitherigen Stellen das Gute mit Willen oder aus Selbstbestimmung und so wenig mit Nothwendigkeit thut, daß er es ebenso sehr auch nicht wollen kann, und sich ebenso zum Bösen verhält, so ist der freie Wille des Menschen ein zwischen Gutem und Bösem indifferentes Vermögen. In der That definirt Hieronymus den freien Willen in dieser abstracten Weise. Die Seele ist (sc. durch den freien Willen) in die Mitte zwischen Laster und Tugenden gestellt und kann in jedem Momente sich nach der einen oder andern Seite wenden [3]). Der Mensch steht in der Mitte, so daß er von

---

1) Comment. in Zach. l. II. c. 8, 11. 12. p. 846 (t. VI.).

2) Comment. in ep. ad Gal. lib. II, c. 3, 11. 12. p. 433.

3) Comment. in Abdi. c. 1, 12. p. 375 (t. VI.): Significatur autem, quod anima in meditullio vitiorum atque virtutum posita sit, et possit in utramque partem per horarum momenta converti.

der Höhe der Tugenden zu dem Laster herabsinken, und von den Lastern zum Erhabenen aufsteigen kann [1]). Das Fleisch erfreut sich an dem Gegenwärtigen und Vergänglichen, der Geist an dem Ewigen und Zukünftigen. In diesem Streit steht die Seele in der Mitte, indem sie es in ihrer Macht hat, das Gute und Böse zu wollen und nicht zu wollen [2]).

Frägt man nach dem Grund, warum der Mensch doch nicht ohne Sünde sein könne, wenn er wolle, so findet ihn Hieronymus gerade in dem angegebenen Begriffe des freien Willens. Der Mensch, sagt er, hat zwar durch seinen Willen, das Gute und Böse zu wollen oder nicht zu wollen, aber er hat dieses Wollen und Nichtwollen nicht ewig [3]). Der Mensch steht in der Mitte, so daß er vom Gipfel der Tugenden zu den Lastern herabsinkt und von den Lastern zu dem Erhabenen sich erhebt, und (deßhalb) ist er nie sicher, sondern fürchtet er stets troß der Stille den Schiffbruch, und deßhalb kann der Mensch nicht ohne Sünde sein [4]). Nun ist es allerdings wahr, daß der Wille in dieser Indifferenz, in dieser Unentschiedenheit nicht ewig verharren kann, daß er aus ihr heraustreten, sich entscheiden muß, aber warum er gerade zur Sünde inclinirt, während er doch seinem Begriffe gemäß auch das Gegentheil kann, ist nicht erklärt. Setzt man wie Hiero-

---

[1]) Dialog. contra Pelag. I, 12. p. 704.

[2]) Comment. in ep. ad Galat. l. III. c. 5, 17. p. 500: Inter hoc jurgium media anima constitit, habens (quidem) in sua potestate bonum et malum velle et nolle.

[3]) Comment. in ep. ad Gal. l. III. c. 5, 17. p. 500: Inter hoc jurgium media anima constitit, habens quidem in sua potestate bonum et malum velle et nolle, sed non habens hoc ipsum velle ac nolle perpetuum.

[4]) Dialog. etc. I, 12. p. 704. 705.

[illegible] das sine peccato esse in die Impeccabilität, und [illegible] kommt nur Gott zu, weil er als der Unveränderliche nicht sündigen kann, so folgt aus dem obigen Begriffe des Willens, wie er dem Menschen als geschaffenem und deshalb veränderlichem Wesen zukommt, nur dies, daß er sündigen kann. Ist Gott allein ohne Sünde, weil er nicht sündigen kann, so unterliegt der Mensch deßhalb, weil er sündigen kann, noch nicht sofort der Sünde [1]). Wir haben uns daher nach weiteren Bestimmungen umzusehen, aus denen sich das Heraustreten des Willens aus seiner Indifferenz gerade auf die Seite der Sünde erklärt. Wir sind, sagt Hieronymus, aus Seele und Leib zusammengesetzt und haben so die Natur einer doppelten Substanz. Wie der Körper gesund genannt wird, wenn er von keiner Schwäche gequält wird, so ist auch die Seele ohne Fehler, wenn sie von keinem ungeordneten Affecte (perturbatione) beunruhigt wird. Und wie der Leib, obgleich er gesund und unverletzt und munter, und durch die Integrität sämmtlicher Sinne kräftig ist, doch, sei es an häufigen oder seltenen Schwächen kränkelt, und mag er auch noch so stark sein, doch bisweilen an Verschleimung leidet: so steuert die Seele, welche die Angriffe der Gedanken und Leidenschaften aushält, um den Schiffbruch zu vermeiden, nicht ohne Gefahr, und ist sie im Hinblicke auf ihre Gebrechlichkeit stets wegen des Todes bekümmert, nach jenem Worte: Wer ist der Mensch, der leben und den Tod nicht sehen wird (Ps. 87, 49)? Den Tod, der allen Sterblichen droht, nicht durch die Auflösung der Natur, sondern durch den Tod der Sünde

[1]) Hieronymus spricht dies selbst einmal aus: excepta Trinitate omnem creaturam, licet non peccet, tamen posse peccare. Comment. in ep. ad Gal. l. III. c. 6, 1. p. 518.

nach dem Worte des Propheten: Die Seele, welche sündigt, stirbt (Ezech. 18, 4). ... Zeige mir einen Leib, der niemals schwächlich gewesen, oder der nach der Krankheit (languorem) durch immerwährende Gesundheit sicher wäre, und ich will dir eine Seele zeigen, welche niemals gesündigt hat, noch nach den Tugenden in der Folge sündigen wird, obschon die Fehler den Tugenden so nahe sind und du, wenn du nur ein klein wenig abweichst, entweder irren oder jählings fallen mußt. Was für ein großer Unterschied ist nicht zwischen Hartnäckigkeit und Beharrlichkeit, zwischen Sparsamkeit und Mäßigkeit (frugalitas), zwischen Freigebigkeit (liberalitas) und Verschwendung, Klugheit und List, Tapferkeit und Verwegenheit, zwischen Vorsicht und Furchtsamkeit? Eigenschaften, von denen sich die einen auf das Gute, die andern auf das Böse beziehen [1]).

Tritt hiernach die Seele aus der Indifferenz ihres Willens heraus auf die Seite der Sünde wegen des ihr innewohnenden languor, oder wie es anderwärts heißt, wegen ihrer lassitudo [2]), so wird sie hiezu nach Hieronymus noch viel mehr provocirt durch die eigenthümliche Natur des Fleisches, mit welchem sie zur Einheit des Menschen verbunden ist, nämlich durch seine Gebrechlichkeit (fragilitas carnis). Viele, sagt er, beziehen Exod. 34, 7 auf die menschliche Seele, indem sie sagen, der Vater in uns bedeute den leichten Reiz der Sinne und die Neigung zur Sünde (patrem in nobis levem punctum sensuum et incentiva vitiorum esse), unter Sohn aber sei dies zu verstehen, wenn der Gedanke die Sünde empfangen habe; unter Enkel, wenn man das, was man ge-

[1]) Dialog. etc. III, 11. p. 793. 794.
[2]) Ibid. I, 23. p. 720.

dacht und empfangen, im Werke ausführe; unter Urenkel aber, d. i. der vierten Generation, wenn man nicht allein thue, was böse und verbrecherisch ist, sondern sich seiner Verbrechen noch rühme, nach dem Worte der Schrift: Wenn der Böse tief in Sünden geräth, so wird er frech (contemnit), Prov. 18, 3. Gott straft also die ersten und zweiten Reize der Gedanken (primos et secundos stimulos cogitationum), welche die Griechen προπαθείαι nennen, ohne welche kein Mensch sein kann, keineswegs, sondern er straft erst, wenn Einer das Gedachte zu thun sich vorgenommen hat, oder wenn er das, was er gethan, durch Buße nicht wieder gut machen (corrigere) will. Deßhalb steht geschrieben: Kein Mensch ist ohne Sünde, auch wenn sein Leben nur eintägig ist. Und an einer andern Stelle: Wer kann sich rühmen, ein reines Herz zu haben (Prov. 20, 7)? Und wiederum: Selbst die Gestirne sind nicht rein vor seinem Angesichte, und an seinen Engeln findet er Mängel (Job 15, 15). Wenn nun aber diese erhabene Natur nicht ohne Sünde ist, was soll man erst sagen von den Menschen, welche von gebrechlichem Fleische umgeben, mit dem Apostel sprechen müssen: Ich unglücklicher Mensch, wer wird mich aus dem Körper dieses Todes befreien (Röm. 7, 24)? Und selbst wenn wir Alles gethan, müssen wir sagen: Unnütze Knechte sind wir, wir thaten nur, was wir mußten (Luc. 17, 10). Und Ps. 126, 1. 2: Wenn der Herr das Haus nicht baut u. s. w.[1]). In dem Widerstreite des Fleisches gegen den Geist liegt sonach der Grund, warum der Wille, als Vermögen des Guten und Bösen, auf Seite des letzteren sich neigt. Der dem Fleische innewohnende Reiz zur Sünde provocirt nämlich den Willen zur unsittlichen That

[1]) Commentar. in Ezech. l. VI. c. 18, 1. 2. p. 200.

und hindert ihn, auch wenn er den Forderungen des Fleisches entgegen das Gute will, vermöge seiner Stärke an der Vollbringung desselben. Nach dem Zeugnisse des Apostels ist etwas anders die Gebrechlichkeit des Fleisches, etwas anders die Stärke des Geistes. Das Fleisch nämlich gelüstet gegen den Geist und der Geist gegen das Fleisch, und beide widerstreiten einander, so daß wir nicht thun, was wir wollen (Gal. 5, 17). Ich thue nicht, was ich will, sondern das Böse, das ich hasse, thue ich (Röm. 7, 15). Diese Nothwendigkeit des Fleisches hindert den Willen, diese so große Macht besiehlt ihm, das Verabscheuungswürdige zu thun, so daß er nicht was er will, sondern was er haßt und nicht will, zu thun genöthigt wird (compellitur) [1]).

Sofort entsteht aber die Frage, wie es bei dieser Anschauung noch mit der behaupteten Freiheit des Willens stehe, ob sie nicht beeinträchtigt werde? Zunächst leugnet Hieronymus, daß die Sünde an der genannten Beschaffenheit des Fleisches einen Entschuldigungsgrund habe. Diejenigen, welche für ihre Sünden irgend eine Entschuldigung vorbringen wollen, sind der Meinung, Keiner sei ohne Sünde, und berufen sich auf das Zeugniß der Schrift bei Job 14, 5: Niemand ist rein von Befleckung, auch wenn sein Leben auf Erden nur einen Tag dauert. Zählbar aber sind seine Monate. Dieses Wort bringen sie aber nur vor, weil sie seinen Sinn nicht kennen. Ihnen wollen wir in Kürze erwiedern, daß das „ohne Sünde sein" in der Schrift einen doppelten Sinn hat: es bedeutet einmal, durchaus nie gesündigt haben, sodann aufgehört haben zu sündigen. Wenn sie nun behaupten, von dem sage man, er sei ohne Sünde, welcher niemals gesündigt habe,

---

[1]) Ep. ad Ctesiphont. n. 9. p. 1037. Cf. Dialog. II, 2. 3.

so stimmen auch wir bei, daß Keiner ohne Sünde sei, weil wir Menschen alle einmal gesündigt haben, obgleich wir nachher der Tugend gefolgt sind. Wenn sie aber die Behauptung, der Mensch sei nicht ohne Sünde, so verstehen, daß sie leugnen, es kehre Einer nach den Sünden in der Weise zu den Tugenden zurück (referre), daß er durchaus nie sündigt, so ist ihre Meinung falsch. Denn es ist möglich, daß, wer früher gesündigt und zu sündigen aufgehört hat, ohne Sünde ist. So hat sich auch unser Herr Jesus Christus eine herrliche Kirche ohne Makel erworben: nicht als ob der kirchliche Mann niemals eine Makel gehabt, sondern weil er nie mehr befleckt wird; ohne Runzel, nicht als ob die Runzel des alten Menschen jemals in ihm nicht gewesen, sondern weil er sie nicht mehr hat. Auf dieselbe Weise ist auch das Folgende: damit sie heilig und makellos sei (Ephes. 5, 27), zu verstehen, nicht als ob sie von Anfang unbefleckt gewesen wäre, denn das kann man vom Menschen nicht einmal vermuthen, daß seine Seele nicht befleckt gewesen; sondern weil sie für rein und lauter gehalten wird, da sie nicht mehr weiter befleckt wird [1]).

[1]) Homil. II. in Luc. p. 251. 252 (t. VII.). Diese (39) Homilien gehören zwar Origenes an, aber schon der Umstand, daß Hieronymus sie übersetzt hat, macht die Verwerthung ihres Inhaltes für seine in Frage stehende Lehre zuläßig. In dem Prologe zu dieser Uebersetzung sagt Hieronymus: Fateor itaque antequam ille (sc. Ruffinus) objiciat, in his Origenem Tractatibus quasi puerum talis ludere: alia sunt virilia ejus, et alia senectutis seria. Und ep. 82 ad Theophil. n. 3. p. 517 sagt er: Origenem me arguit vertisse in Latinum. Hoc non solus ego feci, sed et Confessor Hilarius fecit: et tamen uterque nostrum noxia quaeque detruncans, utilia transtulit. — Insbesondere sei auch auf ep. 84 ad Pammach. et Ocean. verwiesen, wo er sich über den Gebrauch der theologischen Schriftsteller überhaupt und über seine Stellung zu Origenes

Wenn der Mensch ohne Sünde sein kann nur insoferne, als er zu sündigen aufhören kann, so drängt sich die Frage, ob die Sünde, ohne welche der Mensch nicht sein kann, nicht eine nothwendige sei, und ob also der Wille gegenüber dem Fleische, das ihn zur Sünde reizt und bringt, noch frei sei, nur um so mehr auf. Hieronymus leugnet mit aller Entschiedenheit, daß der Apostel Röm. 7, 15 lehre, der Mensch werde durch das Fleisch mit Nothwendigkeit zur Sünde getrieben [1]). Das Fleisch, wiewohl rebellisch gegen den Geist, hebt dessen Willensfreiheit keineswegs auf; der Wille vermag dem Fleische Widerstand zu leisten, aber aus sich allein nicht auf die Dauer. Auch wir behaupten, entgegnet Hieronymus auf den Vorwurf, er leugne die Freiheit des Willens, wenn er leugne, der Mensch könne ohne Sünde sein, wenn er wolle, — daß der Mensch nicht sündigen könne, wenn er wolle, nach Zeit, Ort und Schwäche des Körpers (pro tempore, pro loco, pro imbecillitate corporea), so lange die Seele aufmerksam (intentus) ist, so lange die Saite auf der Cither durch keinen Fehler nachläßt (laxatur). Wie derjenige, welcher flußaufwärts einen Kahn zieht, wenn er die Hände unthätig sein läßt, sogleich rückwärts fällt und von der Strömung dahin gezogen wird, wohin er nicht will, so lernt auch die menschliche Natur, wenn sie nur ein Bischen nach-

---

insbesondere ausspricht. — Die oben mitgetheilte Stelle findet sich auch bei Ambrosius (s. S. 552. 553).

[1]) Commentar. in Ecclesiast. c. 5. p. 428: Nobis vero (bemerkt er zu Pred. 5, 5) alter sensus videtur, quod arguantur hi, qui de vitio carnis queruntur, et agunt, se corporis necessitate compulsos ea facere, quae nolint, secundum illud Apostoli (Rom. 7, 15): Non enim quod volo, hoc ago, sed quod nolo, et caetera.

läßt, ihre Gebrechlichkeit kennen und erkennt, daß sie nicht viel vermöge [1]). Wer vorsichtig und furchtsam ist, kann eine Zeit lang die Sünden vermeiden; wer aber wegen seiner Gerechtigkeit sorglos ist, der widerspricht Gott, und von seiner Hilfe verlassen, ist er der List der Feinde ausgesetzt [2]). Kann also der Mensch auch vermöge seines Willens das Böse meiden, so ist er doch wegen seiner Gebrechlichkeit nie sicher, und je mehr er an Tugenden wächst, desto mehr muß er besorgt sein, daß er nicht von der Höhe herabfällt [3]). Es ist in unserer Macht gelegen, entweder zu sündigen oder nicht zu sündigen, und entweder nach dem Guten oder dem Bösen die Hand auszustrecken, so daß der freie Wille (liberum arbitrium) gewahrt ist: aber dies nach dem Maaße und der Zeit und der Natur der menschlichen Gebrechlichkeit; aber die immerwährende Sündelosigkeit kömmt allein Gott zu und demjenigen, welcher, weil das Fleisch gewordene Wort Gottes, die Schäden und Sünden des Fleisches nicht getragen hat. Weil ich es aber auf kurze Zeit kann, wirst du mir nicht aufnöthigen, daß ich es immerwährend kann. Ich kann fasten, wachen, gehen, lesen, singen, sitzen, schlafen; kann ich es aber in perpetuum? [4]) Jedoch darf das Fleisch, das durch seine unordentlichen Reize den Willen auf die Seite des Bösen bringt, nicht im Sinne des Manichäismus gefaßt werden. So lange das Ende sich naht und dies Verwesliche und Sterbliche in der Umwandlung in die Unverweslichkeit und Unsterblichkeit begriffen ist, müssen wir der Sünde unterliegen, aber

---

[1]) Dialog. III, 4. p. 785.
[2]) Ibid. II, 24. p. 772.
[3]) Comment. in Joël c. 2. p. 196 (t. VI).
[4]) Dialog. etc. III, 12. p. 795.

nicht, wie du fälschlich behauptest, durch den Fehler der Natur, sondern durch die Gebrechlichkeit und die Veränderung des menschlichen Willens, welcher jeden Augenblick wechselt: denn allein Gott ist unveränderlich [1]). Gottes Gebote sind möglich (possibilia); aber alle diese möglichen Gebote kann ein Einziger nicht haben, nicht aus Schwäche der Natur, damit du Gott nicht anklagst, sondern aus Ermüdung der Seele, welche alle Tugenden zugleich und immer nicht haben kann [2]).

Aus den mitgetheilten Stellen geht hervor, daß Hieronymus die Vermittelung der dem Anscheine nach sich widersprechenden Behauptungen, der Mensch könne nicht ohne Sünde sein, wenn er wolle, und er sei dennoch frei, in dem Satze zu finden glaubt: Der Mensch kann ohne Sünde sein vermöge seines freien Willens, aber nur eine Zeit lang, und nicht für immer, indem er aus Müdigkeit und Schwäche dem concupiscenten Fleische erliegt. Diese Lösung hält er für so befriedigend, daß er auf erhobene Einwendungen erwiedert: Man solle keine Schwierigkeiten suchen, wo keine sind [3]). Aber so ohne alle Schwierigkeit ist dieselbe denn doch keineswegs. Indem nämlich Hieronymus unter der Sünde, ohne welche der Mensch hienieden nicht sein könne, die leichte, die läßliche versteht, paßt die Lösung zunächst auf diejenigen sittlichen Zu-

---

1) Ibid. II, 30. p. 780: Quamdiu ergo ille finis adveniat, et corruptivum hoc atque mortale incorruptione et immortalitate mutetur, necesse est nos subjacere peccato, non naturae, et conditionis, ut tu calumniaris vitio, sed fragilitate, et commutatione voluntatis humanae, quae per momenta variatur: quia Deus solus est immutabilis.

2) Ibid. I, 23, p. 720: non imbecillitate naturae, ne calumniam facias Deo, sed animi lassitudine etc.

3) Dialog. II, 30: Non est necesse nodum in scirpo quaerere.

stände der menschlichen Natur, in denen die Bedingungen für die läßliche Sünde gegeben sind, auf den sündigen und geheiligten Zustand; der im ungerechtfertigten Zustande befindliche Mensch muß seine auf ihm lastende Schuld nicht durch weitere schwere Sünden vergrößern, er kann ohne sie, aber wegen der von seiner Sünde herrührenden Schwäche des Fleisches nicht ohne läßliche Sünde sein; und der geheiligte Mensch ist ohne schwere Sünde, aber wegen der auch nach Tilgung der Sünde im Fleische bleibenden Gebrechlichkeit kann er nicht ohne leichtere Sünden sein. Doch Hieronymus geht noch weiter; nach ihm ist die fragilitas carnis, d. h. die Concupiscenz im Fleische als solchem, kraft seiner Natur also gegeben, d. h. sie ist nothwendiges Moment im Begriffe des Fleisches. Den Beweis hiefür liefert Hieronymus, wenn er die fragilitas carnis eine necessitas carnis nennt und auf die Frage, warum denn Gott den Menschen so geschaffen, mit Röm. 9, 20. 21 antwortet: O Mensch, wer bist du denn, daß du von Gott Rechenschaft verlangst? Darf denn wohl das Gebilde zum Bildner sagen: warum hast du mich so gemacht? Oder hat nicht der Töpfer die Macht, aus derselben Masse ein Gefäß zur Ehre und eines zur Unehre zu machen? [1]) Wenn du den Schöpfer zur Rechenschaft ziehst, warum er dich so erschaffen, daß du ermüdest und ermattest, so wird, ich sage es abermals, der Tadel noch größer sein, wenn du ihn anklagen wolltest, warum er dich nicht zum Gott gemacht habe [2]). Auf die Einwendung, daß, wenn der Mensch nicht ohne Sünde sein könne, wenn er wolle, man seine Natur anklage und die Schuld der Sünde auf Gott zurückfalle, der den Menschen in

---

[1]) Ep. ad Ctesiph. n. 9. Dialog. II, 25.
[2]) Dialog. etc. II, 23.

dieser Beschaffenheit gemacht, entgegnet Hieronymus: Du tadelst Gott, daß er den Menschen als Menschen erschaffen? daß Gott allein Gott ist, und nicht Alles zu Göttern gemacht hat? Ich hebe mit meiner Behauptung nicht wie die Manichäer die Willensfreiheit auf, sondern vertheidige sie nur so, daß daneben Gottes Allmacht besteht [1]. Als Folge der ersten Sünde wird hiernach die fragilitas i. e. concupiscentia carnis nicht begriffen. Es unterliegt zwar durchaus keinem Zweifel, daß Hieronymus die Erbsünde lehrt. Wenn der Mensch, wie Hieronymus den Pelagianern gegenüber behauptete, nicht ohne Sünde sein kann, wenn er will, so lag der Schluß nahe, daß wenigstens diejenigen ohne Sünde seien, welche nicht sündigen können, — die Kleinen. Hieronymus gibt jedoch dies nur unter der Bedingung zu, daß sie in Christo getauft worden sind. Ohne alle Sünde sind die Unmündigen nur durch Gottes Gnade, die sie in der Taufe empfangen haben. Ihm ist sonach der kirchliche Begriff der Taufe als sacramentum in remissionem peccatorum der Beweis der wirklichen Sündhaftigkeit der Unmündigen [2], d. h. der Sündhaftigkeit des Menschen von Geburt an. Welcher Mensch kann sich rühmen, ein reines Herz zu haben? oder in wessen Geist (ad cujus mentem) wird nicht durch die Fenster der Augen der Tod der Concupiscenz, und um es kurz zu sagen, der Kitzel der Seele eindringen? Die Welt nämlich liegt im Argen, und von Kindheit an ist des Menschen Herz zum Bösen hingestellt, so daß die menschliche Natur

---

[1]) Ibid. III, 5. p. 787: Egone liberum tollo arbitrium, qui in tota disputatione mea nihil aliud egi, nisi ut omnipotentiam Dei cum libero arbitrio conservarem.

[2]) Dialog. etc. III, 17. 18. p. 802. 803.

nicht einen Tag nach der Geburt ohne Sünde ist. Deshalb bekennt auch David in Ps. 50, 7: In Ungerechtigkeit bin ich empfangen, und in Sünden hat mich meine Mutter empfangen. Nicht in der Ungerechtigkeit meiner Mutter, oder etwa in der meinigen (persönlichen), sondern in der Ungerechtigkeit der menschlichen Natur [1]). Daraus schließt Hieronymus auf die Nothwendigkeit der Taufe. Die befleckten Körper der Kinder pflegen sogleich nach ihrem Hervorgange aus dem Mutterschooße gewaschen zu werden: so bedarf auch die geistige Geburt eines Heilsbades (ita et generatio spiritualis lavacro indiget salutari). Denn Keiner ist rein, wenn sein Leben auch nur von der Dauer eines Tages ist (Job 15, 14. 15). Und in den Psalmen lesen wir: In Ungerechtigkeit bin ich empfangen, und in Sünden hat mich meine Mutter empfangen (Ps. 50, 7). Die zweite Geburt befreit (solvit) die erste. Denn es ist geschrieben: Wer nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem hl. Geiste, kann nicht in das Himmelreich eingehen [2]). Die Ursache dieser Natur- oder Geschlechtssünde liegt aber nicht in der menschlichen Natur an sich, sondern in der Sünde des gemeinsamen Stammvaters aller Menschen. Den biblischen Beweis hiefür findet Hieronymus in Röm. 5, 14: Es herrschte der Tod von Adam bis auf Moses, auch über diejenigen, welche nicht gesündigt haben nach der Aehnlichkeit der Uebertretung Adams, der das Bild des Zukünftigen ist. Zu dieser Stelle fügt er erklärend hinzu: Wende man ein, daß ja darnach gesagt werde, es gebe Einige, welche nicht gesündigt haben, so sei zu bedenken, daß diese nur jene Sünde nicht gesündigt hätten, welche Adam

---

1) Commentarior. in Ezech. l. XIV. c. 47, 1—5. p. 590.
2) Ibid. l. IV. c. 16, 4. 5. p. 146.

durch Uebertretung des Gebotes Gottes im Paradiese begangen. Uebrigens unterlägen alle Menschen, entweder im Namen des Stammvaters Adam oder in ihrem eigenen, der Sünde. Wer unmündig sei, werde in der Taufe von der Fessel des Stammvaters befreit. Wer mündigen Alters sei, der werde von der fremden (Adams) und seiner eigenen durch Christi Blut befreit [1]). Wenn die Sterne vor dem Angesichte Gottes nicht rein sind, um wie viel weniger diejenigen, welche der Sünde Adams unterworfen sind? [2]) Es hat also diese von Geburt aus auf uns lastende Sünde ihren Grund in unserem Ursprunge von Adam, d. h. sie ist ein peccatum originale [3]).

---

1) Dialog. III, 18: Caeterum omnes homines, aut antiqui propagatoris Adam, aut suo nomine tenentur obnoxii. Qui parvulus est, parentis in baptismo vinculo solvitur. Qui ejus aetatis est, quae potest sapere, et alieno et suo, Christi sanguine liberatur. Hieronymus hat nur actuelle Sünden im Auge, wenn er Comment. in ep. ad Eph. l. II. c. 4, 4. p. 549 sagt: inter sanctum et immaculatum hoc interest, quod sanctus et immaculatus quoque intelligi potest: immaculatus vero non statim et sanctus. Parvuli quippe immaculati sunt, quia integro corpore nullum fecere peccatum: et tamen non sancti, quia sanctitas voluntate et studio comparatur.

2) Comment. in Jonam c. 3, 5. p. 417 (t. VI.). Ebenso comment. in Osee l. II. c. 6, 7. p. 65; comment. in Abacuc l. I. c. 1, 15. 16. 17. p. 606; in Ezech. l. X. c. 31. p. 374. 375.

3) Diesen Ausdruck gebraucht Hieronymus in der Expositio interlinearis libri Job 1, 21. p. 907 (t. III.): Nulla sorde peccati originalis aspersus. Haec dicta Christo conveniunt. Auch in dem Hieronymus, aber fälschlich, zugeschriebenen Breviarium in Psalterium, und zwar Ps. 50, 7. p. 182 (in append. ad t. VII.), kömmt derselbe vor: Concipitur autem et nascitur in originali peccato, quod ex Adam trahitur: sed Baptismo per gratiam Christi purificatur.

Dieser Begriff der Erbsünde steht jedoch nirgends in einem ursächlichen Zusammenhang mit der oben besprochenen fragilitas carnis; der Satz, das Fleisch sei concupiscent und dadurch gebrechlich, steht dem andern von der Erbsünde nur äußerlich und unvermittelt gegenüber; aus der Sünde wird das ungeordnete Gelüsten des Fleisches gegen den Geist nicht begriffen, wie denn Hieronymus überhaupt nicht in das Wesen der Erbsünde näher eingeht, sondern sich auf Cyprian, namentlich aber auf Augustinus beruft [1]). Der Grund der Concupiscenz kann sonach, wie oben gezeigt, nur in der Natur des Fleisches selbst gelegen sein, eine Vorstellung, welche sich bei den Peripatetikern findet, auf die sich Hieronymus auch beruft [2]). Eben indem nun Hieronymus aus der natürlichen Beschaffenheit des sinnlichen Theiles am Menschen erklärlich findet, warum der Mensch nicht ohne Sünde sein könne, ist seine Lösung nicht ohne alle Schwierigkeit. Gelüstet nämlich das Fleisch von Natur und also nothwendig wider den Geist, und vermag der Wille dagegen nur pro tempore und nicht in perpetuitatem Stand zu halten, so muß man

[1]) Dialog. etc. III, 18. 19.

[2]) Ibid. II, 6. p. 749: Quibus (sc. Pelagianis) ad perfectum carere juxta Stoicos, Zenonem videlicet et Chrysippum, possibile est: juxta Peripateticos autem et difficile et impossibile est: cui sententiae omnis Scripturae sanctae consentit auctoritas. Auch sonst trifft Hieronymus mit Aristoteles zusammen; man vgl. z. B. die oben S. 675 Anm. 1 citirte Stelle Dialog. etc. III, 11 mit Ethic. Nicom. II, 7. — Aus diesen Angaben ergibt sich, mit welchem Rechte Stöckl in seiner speculativen Lehre vom Menschen, Bd. II. S. 340, behauptet, nach Hieronymus stamme der Streit zwischen Geist und Fleisch, zwischen Vernunft und Sinnlichkeit aus der schon bei unserem Eintritt in's Dasein auf uns lastenden Sünde, welche in der Freiheit des ersten Menschen begründet sei.

schließen, daß die menschliche Natur in Adam schon vor dem entscheidenden Sündenfalle der (läßlichen) Sünde unterlag. Nun lehrt freilich Hieronymus, wie aus seiner Behauptung, der erste Mensch habe durch die Sünde die Gnade verloren [1]), hervorgeht, daß Adam ursprünglich im Besitze der Gnade und durch sie heilig und ohne alle, also auch läßliche, Sünde gewesen sei; allein faßt man, wie man muß, die menschliche Natur in Adam in ihrem Unterschiede von der Gnade, und denkt man sie für sich, ohne Gnade, so konnte sie nicht ohne Sünde sein; es war für sie in dem Falle, daß sie von Gott nicht mit der Gnade begabt worden wäre, die Sünde unvermeidlich, indem der Wille ungeachtet seiner Anstrengung zuletzt dem Gesetze des Fleisches unterlegen wäre. Wogegen man doch sagen muß, daß allerdings die Gnade Princip des Guten und Heiligen ist, daß aber deßhalb ihr einfacher Mangel (carentia) die menschliche Natur noch nicht zur Sünde führt, man müßte denn nur das Argument: weil das Fleisch nach der Sünde, wo der Mensch ohne Gnade ist (aber durch Schuld), concupiscire, würde es auch vor der Sünde, im Falle der carentia gratiae, concupiscirt haben, für stichhaltig ansehen wollen. Uebrigens wollen wir die soeben gezogene Consequenz keineswegs für die definitive Ansicht des Hieronymus ausgeben. Nur so viel wollen wir damit gezeigt haben, daß seine Erklärung der Unmöglichkeit der Sündelosigkeit des Menschen aus der fragilitas carnis nicht ohne Mängel sei,

---

[1]) Ep. 21 ad Damas. n. 23. p. 79: Dixit autem pater ad pueros suos: Celerius proferte stolam priorem, et induite eum; stolam, quam Adam peccando perdiderat, stolam, quae in alia parabola indumentum dicitur nuptiale, id est, vestem Spiritus sancti, quam qui non habuerit, non potest regis interesse convivio.

Mängel, welche ihren Grund darin haben, daß der Begriff des concupiscenten Fleisches weder mit Rücksicht auf den Urzustand des Menschen, noch in ursächlichem Verhältnisse zur Sünde aufgefaßt ist.

Der seither besprochene Satz von der Schwachheit des Menschen, wegen welcher er nicht ohne Sünde sein kann, wenn er auch will, bildet bei Hieronymus die Prämisse für den Schluß auf die Nothwendigkeit der Gnade. Wie das stannum andere Metalle vor dem Feuer schützt, und Erz und Eisen, wiewohl es von Natur sehr hart ist, wenn es ohne stannum ist, verbrennt und verzehrt wird, so erweist sich alle Kraft der Engel und Menschen, wenn sie die Hilfe des Erlösers nicht hat, als schwach und gebrechlich [1]). Alle Kraft der Menschen, ohne die Kraft Gottes, welche Christus ist, gilt für schwach und Nichts. Deßhalb muß man zum Herrn seine Zuflucht nehmen und sprechen: Herr, unsere Zuflucht bist du uns geworden (Ps. 89, 1) [2]). Zu Matth. 26, 41: Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung gerathet, bemerkt er: Es ist unmöglich daß die menschliche Seele nicht versucht wird. Deßhalb sprechen wir auch im Gebete des Herrn: Führe uns nicht in eine Versuchung, die wir nicht ertragen können. Wir weisen die Versuchung nicht ganz zurück, sondern bitten um die Kraft, in den Versuchungen Stand zu halten. Daher sagt er nicht: Wachet und betet, damit ihr nicht versucht werdet, sondern damit ihr nicht in Versuchung gerathet, d. h. daß die Versuchung euch nicht überwinde und besiege, und euch nicht in ihre Netze verstricke. Der Geist ist zwar willig, aber schwach das Fleisch. Dies gilt den Verwegenen, welche mei-

[1]) Comment. in Zach. l. I. c. 4. 8. 9. 10. p. 812 (t. VI).
[2]) Comment. in Jerem. l. III. c. 17. 19. p. 955.

nen, sie könnten Alles, was immer sie glauben, erreichen. So sehr wir daher dem Eifer (ardor) unseres Geistes vertrauen, so sehr lasset uns wegen der Gebrechlichkeit des Fleisches besorgt sein [1]). Der Apostel bittet Ephes. 3, 16 deßhalb den Vater, daß er euch die Kraft seiner Glorie, d. i. Antheil an seiner Majestät zu haben, verleihe, und daß er euch kräftige und bestärke durch den hl. Geist, weil es keine Stärke ohne den hl. Geist gibt. Er kräftige und stärke euch aber dem innern Menschen nach. Denn nicht nach Kräften des Körpers, sondern der Seele suchen wir, und wir wünschen nicht, daß der äußere, sondern der innere Mensch gekräftigt werde, so daß, nachdem Christus im innern Menschen wohnt, er in dem innern Hauptvermögen des Menschen selbst, d. i. in unsern Herzen, wohnt [2]). Wo ist, fragt er mit Beziehung auf Jer. 18, 11—13, ohne Gnade die Macht des freien Willens und selbsteigene Willensentscheidung (propriae judicium voluntatis), wenn es eine große Beleidigung Gottes ist, seinen eigenen Gedanken zu folgen und den Willen seines verkehrten Herzens zu thun? [3]) Den Sinn von Ezech. 16, 14 stellt er also fest: Durch meine Wohlthaten und meine unglaubliche Freigebigkeit bist du zum Namen einer Königin gekommen, so daß von dir alle Völker redeten und du nicht durch deine Verdienste und Tugenden, sondern durch meine Gnade (largitate) vollkommen warst. Denn wenn der Herr das Haus nicht baut, so bauen die Bauleute vergebens. Und wenn der Herr die Stadt nicht bewacht, so bewacht sie der Wächter vergeblich (Ps. 26, 1. 2). Denn wer pflanzt und begießt, ist

---

[1]) Commentar. in Matth. l. IV. c. 26. p. 226.
[2]) Comment. in ep. ad Eph. l. II. c. 3, 16. p. 602.
[3]) Comment. in Jer. l. IV. c. 18, 11. p. 970.

nichts, wenn der Herr das Gedeihen nicht gibt (1 Cor. 3, 7); denn es kommt nicht auf das Wollen und Laufen des Menschen, sondern auf das Erbarmen Gottes an (Röm. 9, 16), so daß wir, nachdem wir Alles gethan haben, sagen: Unnütze Knechte sind wir: was wir thun mußten, thaten wir (Luc. 17, 10) [1]). Die Stelle bei Jer. 3, 22: Bekehret euch, meine abtrünnigen Kinder, ich will euere Abkehr (aversiones) oder euere Zerknirschung (contritiones) heilen, interpretirt er sehr schön so: Gerne nimmt Gott die Büßenden auf und geht seinem durch Armuth und Schmutz herabgekommenen Sohne entgegen, und zieht ihm sogleich seine vorigen Kleider an, und erweist dem Wiederkehrenden Ehre: jedoch nur so, daß er in Thränen und weinend zurückkehrt. Denn durch eigene Schuld hat er seinen Weg ungerecht gemacht und vergaß er den Herrn, seinen Gott und Vater, der durch den Mund der Propheten zu ihnen spricht: Bekehret euch, ihr abtrünnigen Kinder. Diese nenne ich deßhalb Kinder, weil ihr nach Erkenntniß euerer Sünden mit Thränen und unter Weinen zum Vater zurückkehret. Und wenn ihr, sagt er, zum Herrn zurückgekehrt seid, so wird er alle euere Zerknirschung oder Abkehr (contritiones s. aversiones), mit der ihr von Gott abgewichen seid, oder wenigstens euere Bekehrung (conversiones) heilen. Denn obgleich wir mit eigenem Willen (propria voluntate) zum Herrn zurückkehren, so werden wir doch nicht selig sein können, wenn nicht er uns zieht und unser Verlangen durch seinen Schutz stärkt [2]). Zu Phil. 3, 13. 14 bemerkt er: Hier-

[1]) Commentarior. in Ezech. l. IV. c. 16, 14. p. 160.

[2]) Comment. in Jer. l. I. c. 4, 22. p. 862. 863: Quamvis enim propria voluntate ad Dominum revertamur, tamen nisi ille nos traxerit, et cupiditatem nostram suo roboraverit praesidio, salvi esse non poterimus.

aus ist ersichtlich, daß jeder Mensch und die gesammte Creatur, auch wenn sie zur Vollkommenheit gelangt ist, doch der Barmherzigkeit Gottes bedürfe und die vollkommene Vollkommenheit aus Gnade und nicht aus Verdienst besitze [1]). Wer mit eisernen Fesseln gebunden und mit bleiernen Banden beschwert ist (Zach. 5, 7), ist nicht tauglich für jene Laufbahn, von der es 2 Tim. 4, 7 heißt: Ich habe vollendet die Laufbahn, und den Glauben bewahrt. Aber selbst auch wer leicht (levis) ist und dessen Seele nicht belästigt ist, vermag nichtsdestoweniger ohne den Beistand Gottes (absque adjutore Deo) nicht zum Ziele zu gelangen. Und wenn der Kampf wider die feindlichen Mächte stattfindet, von dem geschrieben ist: Heiliget den Krieg (Jer. 6, 4), so wird er, wenn er auch kräftig ist, doch durch eigene Kräfte nicht zu siegen vermögen [2]). Den Schriftbeweis für die Nothwendigkeit der Gnade führt Hieronymus namentlich in dem gegen die Pelagianer gerichteten Dialoge. Aus den vielen Stellen heben wir nur einige aus. Der Herr spricht zu den Jüngern: Ich bin der Rebstock und ihr seid die Schosse; wer in mir bleibt, so wie ich in ihm, der bringt viele Frucht: denn ohne mich könnt ihr Nichts thun (Joh. 15, 5). Wie also, fügt er hinzu, die Zweige und Schosse der Reben sofort dahinwelken, wenn sie von dem Stocke (a matrice) abgeschnitten werden, so schwindet und vergeht alle Kraft der Menschen, wenn sie von Gottes Hilfe verlassen ist. Keiner, sagt der Herr, kann zu mir kommen, wenn der Vater, der mich gesandt hat, ihn nicht zieht (Joh. 6, 64). Wenn er sagt: Keiner kann zu mir kommen, so leugnet er die sich überhebende Freiheit des Wil-

---

[1]) In Ez. l. XIV. c. 46, 8 sqq. p. 577.
[2]) Comment. in Eccle. c. 9. p. 464.

lens (frangit superbientem arbitrii libertatem), welcher, wenn er auch zu Christus gelangen will, umsonst will und sich vergeblich Mühe gibt, wenn der himmlische Vater ihn nicht zieht. Durch seine Kräfte und seine Anstrengung kann Keiner zu Jesus kommen [1]).

Den Begriff der Gnade betreffend, so versteht Hieronymus im Gegensatze zu den Pelagianern, welche sie nur in das von Gott durch Schöpfung gegebene Willensvermögen setzten, darunter den zum Willen hinzukommenden Beistand, durch welchen Gott den Menschen bei Vollbringung jeder guten That unterstützt: ihm ist also die Gnade auxilium Dei ad singula opera. Es ist Keinem zweifelhaft, daß Alles von dem Willen dessen abhängt, welcher der Schöpfer von Allem ist, und daß Alles, was wir haben, seiner Güte zugeschrieben werden müsse. Aber ich frage, ob du selbst dies, was du als Gnade Gottes erklärst, auf die Wohlthat Gottes beziehst, oder ob du glaubst, sie beziehe sich auf die einzelnen Handlungen, die wir verrichten, nämlich so, daß wir ihrer Hilfe in Allem bedürfen, oder ob wir, nachdem wir von Gott mit freiem Willen erschaffen worden sind, mit unserm Willen oder unsern Kräften (allein) thun, was wir wollen? Wenn die Gnade Gottes nur darin besteht, daß er uns mit eigenem Willen erschaffen hat und wir mit dem freien Willen (als Vermögen) zufrieden sind, und wir seiner Hilfe weiter nicht bedürfen, so schläft Gott bei all' unsern Handlungen und wir haben nicht weiter nöthig ihn zu bitten, daß er uns in den einzelnen Handlungen unterstütze, da es ja Sache unseres Willens und unserer eigenen Freiheit ist, sie entweder zu thun, wenn wir

---

[1]) Dialog. etc. III, 9. p. 791. 792. S. ferner II, 8. 9. 10. p. 750—752. Ep. ad Ctesiph. n. 6. 7. p. 1033—1035.

wollen, oder nicht zu thun, wenn wir nicht wollen [1]). Es stützt sich sonach der Mensch mit seinem Willen bei guten Handlungen auf die Hilfe Gottes, bei bösen auf die des Teufels [1]).

Vielfach versteht Hieronymus unter der Gnade oder dem Beistande Gottes die den Willen als Vermögen erhaltende göttliche Wirksamkeit. In diesem Sinne interpretirt er Ps. 89, 1: Herr, du bist unsere Zuflucht geworden von Geschlecht zu Geschlecht. Im Begriffe, Trauriges mitzutheilen und das menschliche Geschlecht zu bejammern, beginnt der Psalmist mit dem Lobe Gottes, um zu zeigen, daß alles Widerwärtige, was nachher dem Menschen zustößt, nicht durch die Hartherzigkeit des Schöpfers, sondern durch die Schuld dessen, der erschaffen worden ist, erfolgt sei. Wer in ein Gewitter geräth, sucht den Schutz eines Felsen oder Daches. Wer vom Feinde verfolgt wird, sucht Zuflucht hinter den Mauern der Städte. Der durch die Sonne und den Staub ermüdete Wanderer sucht Erquickung im Schatten. Wenn ein wildes Thier nach dem Blute eines Menschen dürstet, so bemüht sich dieser aus allen Kräften, der drohenden Gefahr zu entrinnen. So hat auch der Mensch seit Anfang seiner Schöpfung den Beistand Gottes (utitur Deo adjutore): und da es durch dessen Gnade ist, daß er erschaffen worden, und durch seine Barmherzigkeit, daß er besteht und lebt, so kann er gar kein gutes Werk ohne den ver-

---

[1]) Dialog. etc. II, 1 — 4. p. 697 sqq. Ep. ad Ctesiph. n. 5. p. 1032.

[2]) Dialog. II, 2. p. 698: Constat ergo inter nos, in bonis operibus post propriam voluntatem, Dei nos niti auxilio, in malis diaboli.

richten, welcher ihm in der Weise den freien Willen gegeben hat, daß er bei jedem einzelnen Werke seine Gnade nicht zurückweise [1]). Die Pelagianer suchten den Begriff der Gnade als Beistandes Gottes zu den einzelnen Handlungen durch die deductio ad absurdum zu beseitigen. Wenn ich den Finger krümmen, die Hand bewegen, sitzen, stehen, gehen u. s. f. will, so ist mir also immer die Hilfe Gottes nothwendig? Hieronymus erwiedert darauf mit 1 Cor. 10, 31: Ihr möget essen oder trinken oder sonst etwas thun, so thut Alles im Namen des Herrn, und mit Jac. 4, 13. Und er fügt bei: Glaubst du, daß dir Unrecht geschehe und die Freiheit des Willens zerstört werde, wenn du stets zu Gott, ihrem Urheber, deine Zuflucht nimmst (recurras), und von seinem Willen abhängst (ex illius pendeas voluntate) und sprichst: Meine Augen sind stets auf den Herrn gerichtet, denn er zieht aus dem Netze meine Füße (Ps. 24, 15)? Wenn ein Jeder durch seinen eigenen Willen geleitet wird, wo ist dann die Hilfe Gottes? Wenn er der Leitung Christi nicht bedarf, wie schreibt dann Jeremias 10, 23: Nicht beim Menschen steht sein Weg. Und: Durch Gott werden die Schritte des Menschen geleitet [2]). Die

---

[1]) Ep. 140 (ad Cyprian) n. 5. p. 1052: Ita et homo a principio conditionis suae Deo utitur adjutore: et quum illius sit gratiae quod creatus est, illiusque misericordiae quod subsistit et vivit; nihil boni operis agere potest absque eo, qui ita concessit liberum arbitrium, ut suam per singula opera gratiam non negaret. Ne libertas arbitrii redundaret ad injuriam conditoris, et ad ejus contumaciam, qui ideo liber conditus est, ut absque Deo nihil esse se noverit.

[2]) Ep. ad Ctesiphont. n. 7. Vgl. Dialog. etc. I, 3: Critobul.: Si in singulis rebus quas gerimus, Dei utendum est adjutorio, ergo et calamum temperare ad scribendum, et tempera-

Pelagianer behaupten, daß sie vermöge der Freiheit des Willens Gott durchaus nicht mehr nöthig hätten, und kennen nicht das Wort: Was hast du, das du nicht empfangen hättest? wenn du es aber empfangen, was rühmst du dich, als ob du es nicht empfangen (1 Cor. 4, 7)? Der bringt Gott großen Dank dar für die Freiheit seines Willens, mit welcher er gegen Gott rebellisch ist, die wir aber gerne annehmen, jedoch so, daß wir ihrem Geber stets danken und eingedenk sind, daß wir Nichts sind, wenn er das, was er geschenkt hat, in uns nicht selbst bewahrt, da der Apostel sagt: Es kömmt nicht auf das Wollen und Laufen des Menschen, sondern auf die Erbarmung Gottes an (Röm. 9, 16). Das Wollen und Laufen ist mein: aber selbst das Meine wird ohne Gottes immerwährende Hilfe nicht mein sein. Denn derselbe Apostel sagt Phil. 2, 13: Gott ist es, der in uns sowohl das Wollen als das Vollbringen wirkt. Und der Erlöser im Evangelium nach Joh. 5, 27: Mein Vater wirkt bis jetzt, und so wirke auch ich. Immer ist er der Spender und immer der Geber. Es genügt mir nicht, was er einmal gegeben hat, wenn er es nicht stets gibt. Ich bitte, damit ich empfange: und wenn ich empfangen habe, bitte ich abermals [1]).

Dieser Begriff der Gnade ist nun allerdings der eigentlich dogmatische nicht; allein man kann sich um so weniger daran stoßen, je mehr er sich aus der Eigenthümlichkeit des Gegensatzes, in welchem er aufgefaßt ist, erklärt. Indem

---

tum pumice terere, manumque aptare literis, tacere, loqui, sedere, stare, ambulare, currere, comedere, jejunare, flere, ridere, et caetera hujusmodi, nisi Deus juverit, non poterimus? Attic.: Juxta meum sensum non posse perspicuum est.

[1]) Ibid. n. 6. p. 1033.

nämlich der Pelagianismus die Gnade im christlichen Sinne leugnet und ihr Wesen in die anerschaffenen sittlichen Kräfte des Menschen verlegt, und sie auf die Natur des Menschen beschränkt, trennt er diesen von Gott, macht ihn zu einem völlig unabhängigen, sich selbst überlassenen, schlechthin selbstständigen Wesen überhaupt. So ist seine Gottes- und Weltanschauung wesentlich deistisch. Folgerichtig muß er daher wie der Deismus auch die erhaltende Thätigkeit Gottes als eine positive leugnen. In diesem seinem Character nun erkannte Hieronymus ganz richtig den Pelagianismus, und hiedurch geschah es, daß er den göttlichen Beistand des menschlichen Willens vielfach in die göttliche Erhaltung setzte [1]). Anderseits ist aber auch der Begriff der Gnade wenigstens in seinem abstracten Elemente dem der Erhaltung gleich, wornach sich in beiden der Gedanke des Bedingtseins des Menschen durch Gott, hier in seiner Existenz, dort in seinem religiös-sittlichen Leben, ausspricht [2]).

---

[1]) Nur wenn man den Unterschied beider mit Hieronymus übersieht, kann man wie Stöckl a. a. O. unter Berufung auf Dialog. adv. Pelag. I, 4 sagen, nach Hieronymus müsse die Gnade beständig unserem Willen zuvorkommen und mit ihm mitwirken, da wir sonst uns weder für das Gute entscheiden, noch es ausführen können.

[2]) Die hiemit zusammenhängenden weiteren und tiefer gehenden Fragen sind von Hieronymus zwar angeregt, aber keineswegs gelöst. So läßt er den die Sache der Pelagianer vertretenden Critobulus einwenden Dialog. III, 7. p. 789: Tota argumentatio tua huc tendit, ut quod Graeci dicunt αὐτεξούσιον, et nos liberum appellamus arbitrium, vocabulo tribuas, re auferas. Tu enim auctorem peccatorum facis Deum, dum asseris nihil hominem per se posse facere, sed adminiculo Dei, cui imputetur omne quod facimus. Nos autem, sive bonum sive malum homo fecerit, per liberi arbitrii potestatem ei dicimus imputari, qui fecit quod voluit; et non ei, qui semel concessit liberum arbitrium. Hierauf antwortet

Hieronymus bezieht die Gnade nach ihrem dogmatisch correcten Begriffe nicht blos auf den Geist, soferne er wollend ist, sondern ebenso sehr, wie er ein erkennender ist: es gibt nach ihm eine den Geist in der Erkenntniß der Wahrheit ebenso erleuchtende, wie seinen Willen unterstützende Gnade. Wenn der Herr unsere Erkenntniß nicht unterstützt, so müht sich derjenige umsonst ab, welcher sich für weise hält. Wenn der Herr nicht mit aller Sorgfalt unser Herz bewahrt, so wacht derjenige vergeblich, welcher glaubt, es könne durch seine Sorgfalt bewahrt werden. Verkehrt ist euer Denken, sagt der Prophet, wenn ihr glaubt, der Schöpfer wisse nicht um das, was er gemacht, und der Schöpfer kenne sein Geschöpf nicht, als ob der Thon und das Werk zum Töpfer und zum Meister sagen könnte, du hast mich nicht gemacht, oder, du hast mich nicht gut gemacht und hast keine Kenntniß von deinem Werke [1]. Wenn die Gnade die Kenntniß nicht begleitet und nicht von Gott ertheilt wird, so kann der auch noch so gelehrte Mann sie nicht erlangen [2]. Den Pelagia-

der die Orthodoxie vertheidigende Atticus: Quamvis tergiverseris, laqueis veritatis innecteris; hoc enim modo, etiam si ipse non adjuvat, tamen juxta te auctor erit malorum: quia potuit prohibere et non prohibuit. Vetus enim sententia est, homicidam esse eum, qui quum possit hominem de morte liberare, non liberet.

[1]) Commentar. in Jes. l. IX, c. 29, 15. 16. p. 396.

[2]) Commentar. in Eccle. c. 9. p. 464. Ferner Comment. in Mich. l. I. c. 1, 10. 11. p. 441 (t. VI.): si quando indiguimus spiritus Dei (semper autem in exponendis Scripturis sanctis illius indigemus adventu), nunc vel maxime eum adesse cupimus, et quae in Prophetis loquutus est, pandere, ut de nobis quoque possit intelligi, quod ipse alibi polliceri dignatur: Aperi os tuum, et implebo illud (Ps. 80, 11). In ep. ad Gal. l. III. c. 5, 17. p. 501: Quod si proprio crediderit cogitatui, et absque

nern gegenüber handelt jedoch Hieronymus nicht sowohl von der gratia illuminans, als der Gnade, wie sie auxilium voluntatis divinum ist.

Aus der seitherigen Darstellung ergibt sich, daß nach Hieronymus das Gute, die Gerechtigkeit, Werk des freien Willens und der Gnade ist [1]). Sofort entsteht die Frage nach dem Verhältnisse dieser beiden das Heil gemeinsam wirkenden Factoren zu einander.

Wirkt der freie Wille und die Gnade das Heil, so hebt letztere den ersteren nicht auf und wirkt sie nicht unwiderstehlich. Nicht als ob durch die Gnade Gottes dem Menschen der freie Wille genommen werde, sondern die Freiheit selbst muß Gott zu ihrem Beistande haben [2]). Wenn die Pelagianer immer wieder den Einwurf gegen uns vorbringen, daß wir (durch Annahme der Gnade als auxilium Dei ad singula opera) den freien Willen zerstören, so mögen sie hören, daß im Gegentheil diejenigen die Freiheit des Willens vernichten, welche sie gegen die Wohlthat ihres Spenders schmählich mißbrauchen. Wer zerstört den freien Willen? Der, welcher Gott immerwährend Dank sagt und Alles, was in seinem Bächlein fließt, auf seine Quelle zurückbezieht, oder der sagt: Weiche von mir, denn ich bin rein (Jes. 65, 5) und

gratia Spiritus sancti invenire se aestimaverit veritatem, quasi aurum sordidum, animalis hominis appellatione signatur.

1) Dialog. II, 6. p. 749: Ex quo intelligimus non nostrae solum esse potestatis facere quod velimus, sed et Dei clementiae, si nostram adjuvet voluntatem.

2) Comment. in Ez. l. IV. c. 16, 14. p. 160: Non quo ex beneficentia Dei liberum homini tollatur arbitrium, sed quo ipsa libertas Dominum habere debeat adjutorem. Die unmittelbar vorhergehenden Worte s. oben S. 690 Anm. 1.

bedarf deiner nicht? Denn du hast mir einmal die Willensfreiheit gegeben, so daß ich thue, was ich will: was dringst du dich wieder auf (quid rursum te ingeris), so daß ich Nichts thun kann, außer du hast mir deine Geschenke vollauf mitgetheilt (compleveris)? [1]) Zwar läuft es auf den Begriff der gratia irresistibilis hinaus, wenn er zu Joh. 6, 44 sagt, daß, wer zu Christus kommen wolle, umsonst wünsche und vergeblich strebe, wenn der Vater ihn nicht ziehe, und sodann die Bemerkung beifügt: wer gezogen werde, gehe nicht freiwillig, sondern werde entweder mit Widerstreben und zögernd, oder gegen seinen Willen herbeigeführt [2]). Allein diese letztere Erklärung steht bei Hieronymus völlig vereinzelt da; zudem sagt er klar genug, daß die fraglichen Worte Christi nicht gegen die Freiheit des Willens, sondern nur gegen seine Selbstüberhebung gerichtet seien. — Nur mit dem freien Willen also und ohne ihn nicht ist die Gnade im Menschen wirksam. Daraus folgt aber nichts gegen die Gnade selbst, als ob sie nämlich für sich selbst zu schwach wäre; die gegebene Bestimmung wahrt lediglich nur die Freiheit des Willens und leugnet die unwiderstehliche Wirksamkeit der Gnade. Wenn im Kampfe gegen den Menschen, sagt Hieronymus, der Teufel als der Stärkere gegenübersteht, so wird der Mensch, wenn er Christus in sich hat, Stand halten, und es wird

---

[1]) Ep. ad Ctesiph. n. 7. p. 1034.

[2]) Dialog. etc. III, 9. p. 792: Quando dicit, nemo potest venire ad me (Joh. 6, 44), frangit superbientem arbitrii libertatem: quod etiam si velit ad Christum pergere, nisi fiat illud quod sequitur: nisi Pater meus caelestis traxerit eum, necquicquam cupiat et frustra nitatur. Simul et hoc animadvertendum, quod qui trahitur, non sponte currit, sed aut retrectans et tardus, aut invitus adducitur.

Christus für seinen Menschen, für seinen Freund streiten. Nicht als ob die Kraft Christi allein gegen den Teufel zu schwach sei, sondern weil dem Menschen der freie Wille bleibt und er selbst mit unserer Anstrengung im Kampfe tapferer wird [1]).

Fragen wir nach concreteren Bestimmungen bei Hieronymus, so kann das gute Werk, wenn es Product des freien Willens und der Gnade ist, dem Willen und deßgleichen der Gnade nur zum Theile angehören. Alle Rede der Heiligen an Gott ist Gebet; alles Gebet und alle Bitte ruft die Güte des Schöpfers hervor, damit wir, die wir durch unsere eigene Kraft und Anstrengung nicht gerettet werden können, durch seine Barmherzigkeit erhalten werden. Wo aber Barmherzigkeit und Gnade ist, da fällt der freie Wille zum Theil hinweg (ex parte cessat liberum arbitrium) [2]).

Worin besteht nun aber der dem freien Willen, anderseits der Gnade zukommende Theil am Heilswerke?

Der freie Wille, sagt Hieronymus, stützt sich auf die Hilfe Gottes und bedarf zu den einzelnen Handlungen seines Beistandes, was ihr (sc. Pelagianer) nicht wollt. Sondern das wollt ihr, daß, wer einmal den freien Willen hat, des Beistandes Gottes nicht bedürftig sei. Der freie Wille (als Vermögen) gibt wohl das freie Wollen, aber deßhalb handelt der Mensch nicht sofort vermöge seines freien Willens (gut), sondern nur durch die Hilfe Gottes, welcher keiner

---

[1]) Comment. in Ezech. c. 4. p. 422. 423: Non quod solius Christi adversus diabolum virtus infirma sit, sed quod liberum homini relinquatur arbitrium et annitentibus nobis ipse in praeliando fortior fiat.

[2]) Dialog. etc. III, 10. p. 793.

Hilfe bedarf [1]). Wenn Gott, läßt er Critobulus einwenden, in Allem mitwirkt, so ist es nicht mein Wille, sondern dessen, der hilft, ja der in mir mitwirkt (cooperatur), besonders da ich ohne ihn Nichts thun kann. Darauf entgegnet Atticus: Hast du nicht gelesen Röm. 9, 16: Es ist nicht Sache des wollenden und laufenden Menschen, sondern des erbarmenden Gottes? Hiernach ist also zwar das Wollen und Laufen unser, aber die Vollendung unseres Wollens und Laufens gehört der Barmherzigkeit Gottes an, und so geschieht es, daß einerseits in unserem Wollen und Laufen der freie Wille gewahrt, anderseits in der Vollendung des Wollens und Strebens Alles der Macht Gottes überlassen wird [2]). An einem andern Orte wendet derselbe Critobulus ein: Wenn Gott durch seine Gnade den freien Willen in den einzelnen Handlungen unterstützt, wie kann er dann in uns belohnen und beloben, was er selbst gewirkt hat? Unsern Willen, erwiedert Atticus, den Willen, der Alles dargebracht hat, was er konnte, und die Anstrengung, welche auf die That zielte, und die Demuth, welche stets auf die Hilfe Gottes hinblickte [3]). Mit freiem Willen hat uns Gott erschaffen, und wir werden weder zu den Tugenden noch zu den Lastern mit Nothwendigkeit geführt. Denn sonst könnte da, wo Nothwendigkeit herrscht, keine Belohnung stattfinden. Wie in den guten Werken Gott der Vollender ist, — denn es kommt nicht auf den wollenden und laufenden Menschen, sondern den erbarmenden und hel-

---

[1]) Ibid. n. 10. p. 1038: Liberum arbitrium dat liberam voluntatem, et non statim ex libero arbitrio homo facit; sed Domini auxilio, qui nullius ope indiget.

[2]) Dialog. etc. I, 5. p. 700.

[3]) Ibid. III, 6. p. 787.

fenden Gott an, daß wir zur Vollendung zu gelangen vermögen —: so sind die Reize in uns die Saamen in dem Bösen und den Sünden, die Vollendung darin gehört aber dem Teufel an [1]). Die in diesen Stellen gelegenen Gedanken über das Verhältniß des menschlichen Willens zur göttlichen Gnade faßt Hieronymus nun so zusammen: Die Bestimmung des freien Willens geht darin auf, daß wir wollen und wünschen und dem, was ihm gefällt, die Zustimmung ertheilen. In Gottes Macht aber ist es gelegen, daß wir das, was wir wünschen, erstreben, und wornach wir ringen, durch seine Hilfe und seinen Beistand zu vollenden vermögen [2]). Noch treffender in folgender Stelle: Die Taufe vergibt nur die vergangenen Sünden, aber sie bewahrt nicht die zukünftige Gerechtigkeit, welche nur durch Mühe und Anstrengung und Fleiß und insbesondere stets durch Gottes Gnade bewahrt wird: so daß es also unsere Sache ist, zu bitten, Gottes Sache, zu geben, um was gebeten wird; uns kömmt es zu, anzufangen, Gott aber, es zu vollenden; wir haben darzubringen, was wir vermögen, Gott aber hat zu erfüllen, was wir nicht vermögen [3]).

Auf die Frage, womit denn der Wille in concreto das

---

[1]) Adv. Jovinian. l. II, 3. p. 326.

[2]) Dialog. etc. III, 10. p. 793 (Fortsetzung der oben S. 700 Anm. 2 abgebrochenen Stelle): quod (sc. liberum arbitrium) in eo tantum est, ut velimus atque cupiamus, et placitis tribuamus assensum. Jam in Domini potestate est, ut id quod cupimus, quod laboramus, ac nitimur, illius ope et auxilio implere valeamus.

[3]) Ibid. III, 1. p. 781: — ut nostrum sit rogare, illius tribuere quod rogatur: nostrum incipere, illius perficere: nostrum offerre quod possumus, illius implere quod non possumus.

Heil beginne, gibt Hieronymus folgende Antwort: Gottes Sache ist es, uns zu berufen, unsere aber, zu glauben [1]). Zu Gal. 5, 8 wird von ihm bemerkt, daß die Leseart der lateinischen Handschriften, unsere Ueberzeugung sei aus Gott, der uns berufen, statt der griechischen, unsere Ueberzeugung sei nicht aus Gott, keinen richtigen Sinn gebe. Wie kann der Apostel, nachdem er soeben den Galatern Vorwürfe gemacht, daß sie der Wahrheit keinen Gehorsam geschenkt hätten, und so zeigt, daß es in ihrem Willen gelegen sei, entweder zu gehorchen oder nicht zu gehorchen, jetzt das gerade Gegentheil behaupten, daß ihre Ueberzeugung und ihr Gehorsam nicht sowohl aus denjenigen sei, welche gerufen würden, als durch den, der berufe. Besser und richtiger werde daher so gelesen: Euere Ueberzeugung ist nicht aus dem, der euch berufen hat. Denn ein anderes ist das Werk Gottes, ein anderes das der Menschen. Gottes Werk ist es, zu berufen: der Menschen, entweder zu glauben oder nicht zu glauben. Und wie sonst in der hl. Schrift der freie Wille bestätigt wird, z. B. Exod. 19, 5: Wenn ihr wollt und mich höret, und Deuter. 10, 12: Und nun, Israel, was verlangt von dir der Herr, dein Gott? — so wird sie auch durch diese Stelle ganz besonders bewiesen. Aber einige zu Einfältigen ließen in der Meinung, sich Gott ganz hinzugeben (se deferre Deo), damit auch unsere Ueberzeugung in seiner Macht stehe, das Wort „nicht" weg, und gaben so der Stelle einen dem Apostel widersprechenden Sinn. Weder nach der guten noch nach der bösen Seite ist weder Gott noch der Teufel Ursache unseres Willens, weil unsere Ueberzeugung nicht von dem ist, der uns berufen hat, sondern aus uns, die wir dem

---

[1]) Comment. in Isai. l. XIII. c. 49. p. 562. 563.

Rufenden entweder beistimmen oder nicht [1]). Der Apostel nennt die Heiligen der Gemeinde zu Ephesus Gläubige in Christo Jesu (Ephes. 1, 1), weil die ungläubige Gattin durch den gläubigen Bruder und der ungläubige Mann durch die gläubige Frau geheiligt worden ist. Es gibt aber auch heilige Gefäße und stumme Thiere, welche Gott im Tempel geopfert werden; deßhalb hat der Apostel diejenigen, welche er Heilige genannt hatte, auch Gläubige genannt; denn der Glaube kömmt aus dem Willen des eigenen Geistes, die Heiligung aber wird uns zuweilen ohne unsern Willen durch die Gnade des Heiligenden zu Theil [2]). Zu Jes. 30, 18 wird bemerkt: Groß ist die Güte Gottes, daß er auf unsere Reue wartet und bis wir uns von den Sünden bekehren; er zieht seine mächtige Hand zurück, damit er nicht zu strafen genöthigt wird. Deßhalb aber erbarmt er sich und schont er, damit seine Barmherzigkeit gepriesen und die Güte des Schöpfers Allen bekannt werde [3]).

Hiernach ist also die Freiheit des Willens gegenüber der Gnade dadurch gewahrt, daß der Mensch das Heil beginnt, indem er es will; die Nothwendigkeit der Gnade aber besteht darin, daß der Mensch ohne sie es gar nicht zur Vollendung des Heils, d. h. zur That bringt. Unleugbar

---

[1]) Comment. in ep. ad Gal. l. III. c. 5, 8. p. 487. 488.

[2]) Comment. in ep. ad Ephes. l. I. c. 1, 1. p. 545: — quia fides ex mentis propriae descendit arbitrio: sanctificatio vero ex sanctificantis interdum, absque voluntate nostra, sumitur largitate.

[3]) Comment. in Isai. l. IX. c. 30, 18. p. 409: Grandis clementia Dei, ut exspectet nostram poenitentiam, et donec nos a vitiis convertamur.

ist diese Bestimmung über die Wirksamkeit der Gnade in ihrem Verhältnisse zum freien Willen dem Wortlaute nach semipelagianisch. Ist sie es aber auch inhaltlich und trifft den Hieronymus dieser Vorwurf also mit Grund? Wie mißlich es mit einer solchen Annahme steht, geht schon daraus hervor, daß ja dann Hieronymus selbst den Principien, die er bekämpfte, freilich unbewußt, gehuldigt hätte! Er kannte aber, wie seine Polemik beweist, die genannte Häresie in ihrem innern Wesen, in ihrem Principe, wie in ihren Consequenzen zu gut, als daß wir ihm eine solche Kurzsichtigkeit zutrauen dürften. Um den Ungrund obiger Anklage einzusehen, braucht man die fragliche Formel nur zu erklären. Wenn Hieronymus in den mitgetheilten Stellen den Glauben, mit welchem die Heilsverwirklichung ihren Anfang nimmt, sehr entschieden als Sache des freien Willens bezeichnet, so bezeichnet er ihn nicht als alleiniges Werk des Menschen, sondern schließt er damit nur diejenige Anschauung aus, welche die gläubige Ueberzeugung als ausschließliches Werk der Gnade ansieht. Nur dies will Hieronymus sagen, daß der Glaube, selbst in seinem ersten Anfange, nicht ohne seinen Willen, weil sonst gegen ihn, also nur durch und mit demselben im Menschen sein könne. Die Gnade ist also nicht geradezu ausgeschlossen. Was die Formel voluntatem incipere, gratiam perficere betrifft, so will sie gegenüber dem Einwurfe, daß die Gnade die Freiheit des Willens aufhebe, das Bestehen der freien Wirksamkeit des Menschen mit jener der Gnade in der subjectiven Heilsverwirklichung erklärlich machen, und sie will also nicht die Gnade ausschließen, sondern die Freiheit wahren; ihr Sinn kann nur sein: Die Gnade kann im Menschen nur wirken, wenn er will, hat also die Freiheit des Willens zur Voraussetzung, womit noch nicht gegeben ist, daß der

Wille allein ohne Gnade will. Auf die Behauptung der Freiheit des Willens in seiner Wirksamkeit mit der Gnade, nicht aber auf den Ausschluß dieser letzteren, ist es in der genannten Formel abgesehen, und es ist in ihr offenbar nur der Wille in seiner Freiheit gegenüber der Gnade, aber, um was es sich auch nicht handelte, nicht die Absolutheit der Gnade in Bezug auf den Willen ausgesprochen. So bringt sie die ethisch-practische Seite am Verhältniß der Gnade und Freiheit zur Geltung. An sich gehört diese Betrachtung dem empirischen Bewußtsein an und ist daher auch die am nächsten liegende; aber es erscheint bei ihr der Antheil des Willens und der Gnade am Heile als ein quantitativer, d. h. die Wirksamkeit der Gnade ist vom Beginne des Heiles ausgeschlossen. Denn wenn der Wille anfängt, die Gnade aber vollendet, so fängt der Wille eben ohne die Gnade, also aus sich, an. Erscheint nun aber hiemit obige Erklärung nicht als eine nichtige? Keineswegs. Wenn die Bestimmung, der Wille beginnt, die Gnade vollendet das Heil, nur die Freiheit des Willens gegenüber der Gnade behaupten, nicht aber die Absolutheit der Gnade leugnen will, aber doch auf letzteres führt, so kann sie nur eine wissenschaftlich, also formell, verfehlte Lösung der Frage, wie mit der Gnade die Freiheit des Willens bestehen könne, sein, und keineswegs dem Glaubensbewußtsein zugeschrieben werden.

Aber ist diese auf dem Unterschiede zwischen wissenschaftlichem und Glaubensbewußtsein beruhende Erklärung nicht eine „leere Wortklauberei"? Sehen wir selbst von ihr ab, so ist jedenfalls gewiß, daß Hieronymus mit jener Formel nur erklären will, daß und wie die Freiheit des Willens neben der Gnade bestehe, keineswegs aber die absolute Wirksamkeit leugnen will. Indessen Etwas ausdrücklich nicht

leugnen, heißt noch nicht, es behaupten [1]). Zum Behufe des positiven Beweises, daß Hieronymus mit jener Bestimmung nur formell fehlgegriffen habe und sein materielles Glaubensbewußtsein davon unberührt sei, haben wir daher das, wenn auch nicht geleugnete, doch auch nicht behauptete und zum Ausdruck gebrachte Moment der Absolutheit der Gnade, wenn möglich, zu ergänzen.

Daß Hieronymus auf die angegebene Weise das Verhältniß zwischen Freiheit und Gnade nicht rein quantitativ bestimmt und damit dem freien Willen nicht den ersten Antheil am subjectiven Heilswerke allein, d. h. mit Ausschluß der Gnade, so daß der Mensch rein aus sich anfinge, zuschreibt, folgt aus seiner Erklärung, daß der Gnade das Ganze angehöre. Gott überläßt den Menschen seinem Willen, damit er entweder Belohnung oder Strafe durch seinen Willen und sein Verdienst empfange. Und doch gehört das Ganze, was geschieht, nicht sofort dem Menschen an, sondern der Gnade dessen, der Alles geschenkt hat: denn so muß die Freiheit des Willens geltend gemacht werden, daß in Allem die Gnade des Spenders hervorragt, nach dem Worte des Propheten: Wenn der Herr das Haus nicht baut, so arbeiten die Bauleute vergeblich daran. Und wenn der Herr die Stadt nicht bewacht, so bewachen sie die Hüter vergeblich (Ps. 126, 1. 2). Denn nicht auf das Wollen und Streben des Menschen, sondern auf das Erbarmen Gottes kömmt es an [2]).

---

[1]) Umgekehrt heißt es Dialog. etc. I, 1. p. 698: Neque enim quidquid non dicimus, negare arbitrandi sumus.

[2]) Comment. in Jerem. l. IV. c. 18. p. 969: Nec statim totum erit hominis quod eveniet, sed ejus gratiae qui cuncta largitus est: ita enim libertas arbitrii reservanda est, ut in omnibus excellat gratia largitoris.

Wäre es ferner die Meinung des Hieronymus, daß der Wille ohne die Gnade, mit Ausschluß derselben, aus sich das Heil anfange, so beruhte die Gnade sammt dem Producte ihrer Wirksamkeit in Verbindung mit jener des Willens auf dessen Verdienste. Diese Vorstellung verwirft aber Hieronymus ausdrücklich und spricht die entgegengesetzte, der vorigen correspondirende Bestimmung aus, daß die Gnade nicht auf Verdienst hin ertheilt, sondern von ihrem Geber geschenkt werde [1], und daß daher auch alle Gerechtigkeit auf der Gnade und nicht auf dem Verdienste beruhe [2].

Aber noch bestimmter lautende Stellen gibt uns Hieronymus an die Hand. Nach der blos äußerlichen und oberflächlichen Erklärung gehört das Wollen dem Menschen, die That als die Vollendung des Willens der Gnade zu. In völlig entgegengesetzter Weise sagt er aber, der Apostel lehre Phil. 2, 13, Gott wirke in uns sowohl das Wollen als das Vollbringen, deßhalb, weil *nicht allein unsere Werke*, *sondern auch unser Wille auf die Hilfe Gottes sich stütze* [3]. Ja nicht blos der wirkliche Wille, selbst der Wille in seinem ersten Anfange, der *appetitus voluntatis*, bedürfe der Gnade, sagt Hieronymus, beifügend, daß man nur bei dieser Ansicht den königlichen, d. i. den weder rechts

---

[1]) Ep. XXI. ad Damas. n. 2. p. 70: gratia, quae non ex merito retributa, sed ex donante concessa est.

[2]) Dialog. adv. Pelagian. II, 7. p. 750: Paulus (Rom. 3, 28. 30) manifeste ostendit, non in hominis merito, sed in Dei gratia esse justitiam, qui sine legis operibus credentium suscipit fidem. Vgl. ibid. n. 6 und 8.

[3]) Comment. in Jer. l. V. c. 24. p. 1012: — quod non solum opera *sed et voluntas* nostra Dei nitatur auxilio.

noch links abweichenden Weg wandle [1]). Beides, daß die Gnade nicht nach Verdienst ertheilt und daß selbst das Wollen von der Gnade unterstützt werde, zusammenfassend, sagt er: Wo Gnade ist, findet keine Belohnung der Werke, sondern Freigebigkeit des Spenders statt, damit das Wort des Apostels erfüllt werde: Es ist nicht Sache des wollenden und laufenden Menschen, sondern des erbarmenden Gottes. Und doch ist das Wollen und Nichtwollen unser, und selbst was unser ist, ist ohne die Erbarmung Gottes nicht unser [2]). Eine Parallelstelle hiezu ist die Erklärung zu Eph. 2, 8. 9. Deßhalb, sagt der Apostel hier, wird Gott die großen und reichen Geschenke seiner Gnade in seiner Güte in den zukünftigen Zeiten zeigen, weil ihr durch die Gnade gerettet worden seid, mittels des Glaubens, nicht mittels der Werke. Und selbst dieser Glaube ist nicht aus euch, sondern durch den, der euch gerufen. Dieses aber deßhalb, damit sich nicht etwa bei uns der heimliche Gedanke einschleiche: wenn wir nicht durch unsere Werke erlöst worden sind, so sind wir wenigstens durch (unsern) Glauben gerettet worden, und es ist nur durch eine andere Weise unser, daß wir gerettet werden. Deßhalb fügte er bei und sagte, daß selbst auch der Glaube nicht unserm Willen angehöre, sondern Gottes Geschenk sei. Nicht als ob dem Menschen der freie Wille genommen werde, und es nach

---

[1]) Dialog. etc. in prolog. n. 2. p. 696: Et sic ingrediendum via regia, ut nec ad sinistram nec ad dextram declinemus; appetitumque propriae voluntatis Dei semper credamus auxilio gubernari.

[2]) Ep. 130 ad Demetriad. n. 12. p. 989: Ubi autem gratia, non operum retributio, sed donantis est largitas.... Et tamen velle et nolle nostrum est: ipsumque quod nostrum est, sine Dei miseratione nostrum non est.

jenem Spruche des Apostels nicht auf sein Wollen und Laufen, sondern auf das Erbarmen Gottes ankomme: sondern weil selbst die Freiheit des Willens Gott zu ihrem Urheber hat und Alles auf seine Wohlthätigkeit bezogen wird, da er selber auch dies, daß wir das Gute wollen, geschenkt hat [1]). Wendet man ein, daß nach der vorigen Stelle unser Wollen ohne die Barmherzigkeit Gottes nicht unser sei nur insoferne, als wir das Willensvermögen von Gott haben und dieser es erhält, und daß nach der letzteren Stelle der Glaube nicht als Act, sondern nur insoferne, als das Vermögen dazu von Gott herrührt, nicht unser sei [2]), und daß demnach in beiden Stellen von keiner absoluten Wirksamkeit der Gnade die Rede sei, ja daß vielmehr der Glaube, mit dem das Heil seinen Anfang nimmt, gerade als alleinige Sache des Willens erscheine, so ist zu erwiedern, daß Hieronymus den Glauben, wie er Willensact ist, zunächst wenigstens als mittelbares Werk der Gnade bezeichnet, soferne er ohne ihre zuvorkommende erleuchtende Wirksamkeit nicht zu Stande kömmt. Fleischlich (carnales) heißen wir, wenn wir uns ganz den Vergnügungen

---

[1]) Commentar in ep. ad Ephes. l. I. c. 2. 8. 9. 577: ...Addidit itaque et dixit fidem quoque ipsam non nostrae voluntatis esse, sed Dei muneris. Non quod liberum homini tollatur arbitrium, et secundum illud Apostoli ad Romanos, non sit currentis neque volentis, sed miserentis Dei; verum quod arbitrii ipsa libertas Deum habeat auctorem, et ad illius beneficium cuncta referantur, quum etiam bonum nos velle ipse permiserit.

[2]) Ibid. sagt Hieronymus in der Erklärung des folgenden Verses 10: Reddidit caussas, quare gratia salvati sumus per fidem, et hoc ipsum non ex nobis, sed ex munere Dei, dicens: Ipsius enim factura sumus, hoc est, quod vivimus, quod spiramus, quod intelligimus, et credere possumus, ipsius est, quia ipse conditor noster est.

hingeben. Geistig (spirituales), wenn wir dem uns vorangehenden hl. Geiste folgen, d. h. wenn wir durch seinen Unterricht weise sind, durch ihn gelehrt werden [1]). Der Begriff der gratia operans s. praeveniens aber ist angedeutet, wenn Hieronymus sagt, wie Gott auf unsere Bekehrung warte, so warten anderseits auch wir auf Gott [2]). Bestimmt enthält ihn folgende Stelle. Wenn Jeremias Cap. 31, 18 Ephraim klagen läßt: Ich bin gezüchtigt worden wie ein ungebändigter junger Stier, und ich habe nicht gelernt', so deutet er damit an, daß er mit vieler Mühe und unter Züchtigung unterrichtet worden sei, damit er zur Buße gebracht würde, aber ohne Erfolg. Bringe mich zurück, sagt er, und ich komme zurück. Also selbst dies, erklärt Hieronymus, daß wir Buße thun, vermögen wir, wenn wir uns nicht auf Gottes Hilfe stützen, nicht zu erfüllen. Wann du nämlich mich bekehrt hast und ich zu dir bekehrt worden bin, dann erkenne ich, daß du, Herr, mein Gott bist, und werden meine Irrthümer und Sünden mich nicht tödten. Und nachdem du mich bekehrt hattest, that ich Buße. Siehe, wie groß die Hilfe Gottes ist, und wie gebrechlich die menschliche Natur, so daß wir selbst dies, daß wir Buße thun, wenn uns der Herr zuvor nicht bekehrt hat, keineswegs zu erfüllen vermögen [3]).

---

[1]) Comment. in ep. ad Galat. l. III. c. 5, 17. p. 501: Spirituales (dicimur), quando Spiritum sanctum praevium sequimur, i. e., quum ipso sapimus instruente, ipso docemur auctore. Er fährt fort: Animales reor esse philosophos, qui proprios cogitatus putant esse sapientiam.

[2]) Comment. in Isai l. IX. c. 30. p. 410: beati sunt omnes qui exspectant Dominum exspectantem conversionem suam.

[3]) Comment. in Jerem. l. VI. c. 31, 18. 19. p. 1066: — Vide quantum sit auxilium Dei et quam fragilis humana conditio: ut

Aus dem seither besprochenen Satze, daß der Wille zur Gnade sich frei verhalte, folgt, daß letztere in verschiedenem Maaße ertheilt werde. Diese Verschiedenheit ist aber bedingt von der größeren oder geringeren freien Empfänglichkeit des Willens für sie. Näher spricht sich Hieronymus hierüber in der Erklärung der Stelle Eph. 4, 7 aus, wornach einem jeden von uns die Gnade nach dem Maaße der Gabe Christi zu Theil wird. Er sagt: Obgleich Gott der Vater über Alles und durch Alle und in Allen ist, so wird doch die Gnade den Gläubigen nach Maaß gegeben. Nicht als ob Gott seinen Geist und seine Gnade (an sich) nach Maaß (ad mensuram) ertheilte (denn seiner Größe ist kein Ende), sondern weil er nach dem Maaße der Gefäße die Flüssigkeit eingießt, indem er so viel Gnade schenkt, als derjenige, dem sie gegeben wird, empfangen kann. Denn nicht nach Maaß gibt Gott seinen Geist, noch kann ein Maaß haben, was gleichmäßig überall verbreitet ist. Damit dies klarer werde, wollen wir ein wenn auch unvollkommenes und die Aehnlichkeit nicht erschöpfendes, aber doch unsere Behauptung verdeutlichendes Beispiel wählen. Das Meer ist gewiß unermeßlich und sein Umfang (capacitas) Gott allein bekannt; wollte nun daraus Einer vielen Menschen so weit sie es zu tragen vermögen, geben, so müßte er einem Jeden nach Maaß zutheilen und die Theile desselben, dessen Ganzes (solidum) unermeßlich ist, müßten ein Maaß annehmen. So nun ist auch der hl. Geist zwar unermeßlich und von keiner Gränze eingeschlossen, und doch wird er einem Jeden gegeben, wie es ihm nützt. Zugleich, fügt Hieronymus schließlich zu dieser

---

hoc ipsum, quod agimus poenitentiam, nisi nos **Dominus ante converterit**, nequaquam implere valeamus.

Erklärung bei, ist zu bemerken, daß gerade diese Gnade, welche jetzt als ertheilt bezeichnet wird, nach dem Maaße der Gabe Christi uns gegeben sei [1]). In gleichem Maaße könnte sie Allen nur dann ertheilt werden, wenn die Weise ihrer Wirksamkeit eine den Willen in seiner Freiheit aufhebende oder naturnothwendige wäre [2]).

Aus demselben Grunde ist die Anfangs in beschränktem Maaße ertheilte Gnade in einem und demselben Individuum einer Mehrung fähig, die näherhin bedingt ist von dem Fortschritte des Willens in den guten Werken. Was Hieronymus von den charismatischen Gnadengaben zu Gal. 3, 5 sagt, gilt auch von der Gnade als Heilsfactor. Zu jeder Stunde und in jedem Augenblicke, heißt es daselbst, wird stets den Würdigen der hl. Geist ertheilt, und je mehr Einer im Werke und in der Liebe Gottes fortschreitet, desto mehr hat er die Gaben (virtutes) des hl. Geistes in sich, welche das Anhören des Glaubens und nicht die Gesetzeswerke zu ihrer Vollendung bringen (consummant). Nicht als ob die Werke des Gesetzes gering zu achten seien und man ohne sie nach dem bloßen Glauben (simplex fides) streben sollte, sondern weil die Werke selbst durch den Glauben an Christus geschmückt werden [3]).

Wie es sich bei Hieronymus mit der Prädestinationslehre verhalte, läßt sich schon aus seinen bisher dargelegten Sätzen entnehmen. Wenn die Gnade das Heil im Menschen

---

[1]) Comment. in ep. ad Ephes. 4, 7. p. 611. 612.

[2]) Advers. Jovinian. II, 29. p. 370: Non neque Deus omnes inhabitat: nec ad eamdem mensuram omnibus infunditur. . . . Quod in consortium substantiae ejus assumimur, non naturae esse, sed gratiae.

[3]) Comment in ep. ad Galat. l. I, 3, 5. p. 422.

in der Zeit nicht ohne und gegen seinen Willen verwirklichen kann, so kann auch das vorzeitliche ewige Verhalten Gottes zu diesem Heile die menschliche Freiheit überhaupt nicht beeinträchtigen. Von vorneherein verwirft daher Hieronymus die prädestinatianische Vorstellung des Heilsparticularismus, und zwar wie sie zunächst die Gnostiker vortrugen, nach denen es verschiedene Naturen gibt: eine geistige, eine seelische und irdische, von denen die erste beseligt werde, die zweite in's Verderben gehe, die letztere aber zwischen den beiden andern sich befinde, weil Keiner je, bevor er etwas Gutes gethan, als Gerechter, erwählt, noch Einer vor der Sünde als Sünder gehaßt werden könne (Mal. 1, 1. 2. Röm. 9, 11. Ps. 57, 4. 50, 7. 21, 11), wenn nicht die Natur der in's Verderben Gehenden und zu Beseligenden verschieden sei [1]). Sodann verwirft er auch jene Ansicht, wornach Gott in der Austheilung des Heiles ohne alle Rücksicht auf das sittliche Verhalten des Menschen, sondern rein nach Willkür verfahre. Wenn Esau und Jacob, bemerkt er zu Mal. 1, 1. 2 und Röm. 9, 11. 13, noch nicht geboren waren und weder etwas Gutes noch Böses gethan hatten, wodurch sie Verdienst vor Gott erwarben oder ihn beleidigten, und demnach ihre Erwählung und Verwerfung nicht auf das Verdienst des Einzelnen, sondern auf den Willen des Erwählenden und Verwerfenden hinweist, was sagen wir hiezu? Ist Gott etwa ungerecht nach jenem Beispiel, wornach er zu Moses sagt: Ich erbarme mich, wessen ich mich erbarmen will (Röm. 9, 15)? Wenn wir dies annehmen, daß Gott thut, was er will und einen ohne Verdienst und Werke entweder erwählt oder verdammt, so kömmt es also nicht auf den wollenden und laufenden Men-

---

1) Commentar. in ep. ad Galat. l. I. c. 1, 15. p. 389. 390.

schen, sondern (allein) auf den erbarmenden Gott an; besonders weil dieselbe Schrift, d. i. derselbe Gott zu Pharao sagt: Dazu habe ich dich erweckt, um an dir meine Kraft zu erweisen und damit mein Name auf der ganzen Erde genannt werde (Exod. 9, 16. Röm. 9, 17). Verhält es sich so, erbarmt sich Gott Israels und verhärtet er Pharao nach seinem Willen (willkürlich), so klagt er also umsonst, daß wir entweder das Gute nicht gethan oder das Böse verübt hätten, da es ja in seiner Macht und seinem Willen liegt, ohne gute und böse Werke einen entweder zu erwählen oder zu verwerfen, zumal da seinem Willen die menschliche Gebrechlichkeit nicht widerstehen kann.

Diese verwickelte und beinahe unlösbare Frage, fährt Hieronymus kritisirend fort, löst der Apostel durch das kurze Wort: O Mensch, wer bist du, daß du Gott zur Rede stellst (Röm. 9, 20)? Der Sinn hievon ist nämlich: Deßhalb, weil du Gott zur Rede stellst und tadelst (calumniam facis), und aus der Schrift so viel hervorsuchst, daß du gegen Gott sprichst und die Gerechtigkeit seines Willens anklagst, beweisest du, daß du freien Willen habest und thuest was du willst, entweder schweigen oder reden. Denn wenn du meinst, du seist von Gott nach der Aehnlichkeit eines irdischen Gefäßes erschaffen worden, und könnest seinem Willen nicht widerstehen, so bedenke, daß das irdene Gefäß nicht zum Töpfer sagt: warum hast du mich so gemacht? Der Töpfer nämlich hat die Macht, aus demselben Thone oder derselben Masse das eine Gefäß zur Ehre, das andere zur Unehre zu machen. Gott aber hat Alle mit gleichem Loose erschaffen (aequali cunctos sorte generavit) und die Freiheit des Willens gegeben, damit ein Jeder thue, was er will, sei es das Gute oder das Böse. So sehr aber hat er Allen die Macht (der

Selbstbestimmung) gegeben, daß die gottlose Stimme gegen ihren Schöpfer redet (disputet) und nach den Ursachen seines Willens forscht. Wenn es Hos. 2, 24 ff. und Röm. 9, 22 ff. heißt, die Langmuth Gottes habe Pharao verhärtet und die Strafe Israels auf lange Zeit hinausgeschoben, um diejenigen, welche er so lange Zeit ertragen hatte, mit größerer Gerechtigkeit (justius) zu verwerfen, so ist nicht Gottes unendliche Langmuth und Milde anzuklagen, sondern die Hartnäckigkeit derer, welche die Güte Gottes zu ihrem Verderben mißbraucht haben. Die Sonnenwärme ist nur eine, und nach der Natur der ihr ausgesetzten Dinge erweicht sie die einen, während sie die andern verhärtet; andere schmelzt sie, andere zieht sie zusammen. Wachs z. B. wird weich, weiche Erde hart, und doch ist die Natur der Wärme nicht verschieden. So verhärtet auch die Güte und Milde Gottes die Gefäße des Zornes, welche zum Untergange geeignet sind, d. i. das Volk Israel; die Gefäße der Barmherzigkeit aber, welche er zur Glorie zubereitete, welche er berufen, d. i. uns, die wir nicht allein aus den Juden, sondern auch aus den Heiden, sind, beseligt er nicht auf eine unvernünftige — willkürliche — Weise (irrationabiliter) und ohne Wahrheit des Gerichtes, sondern nach vorausgehenden Ursachen: weil die Einen den Sohn Gottes nicht aufgenommen, die Andern aber ihn freiwillig (sua sponte) aufnehmen wollten. Diese Gefäße der Barmherzigkeit Gottes sind aber nicht allein das Volk der Heiden, sondern auch diejenigen aus den Juden, welche glauben wollten und ein Volk der Gläubigen geworden sind. Hieraus ergibt sich, daß nicht die Heiden, sondern die Willen der Menschen erwählt werden, und so geschah es, daß das Wort bei Hos. 2, 24 erfüllt wurde: Ich werde mein Volk nennen, das nicht mein Volk war, d. h. das Volk der Heiden,

und diejenigen, denen früher gesagt wurde, ihr seid nicht mein Volk, werden jetzt Söhne des lebendigen Gottes genannt [1]).

Dem in beiden Formen bestrittenen Heilsparticularismus setzt Hieronymus den Heilsuniversalismus entgegen: weil allen Menschen das Vermögen des freien Willens zukömmt, können auch alle selig werden, und ist keiner von vorneherein davon ausgeschlossen. Gott, sagt er, ist keineswegs der Gott nur eines einzigen Volkes, sondern der ganzen Welt, und beruft Sclaven und Freie, Griechen und Barbaren, Reiche und Arme, Vornehme und Geringe (nobiles et ignobiles), Männer und Weiber, Kinder und Greise und Alles, was in der Welt sich entgegengesetzt zu sein scheint, zum Glauben [2]).

Wenn dessenungeachtet nicht Alle selig werden, so ist es, weil nicht Alle wollen. Gott will, daß Alle selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen. Aber weil Keiner ohne seinen eigenen Willen selig wird (denn wir sind freien Willens), will er, daß wir das Gute wollen, so daß er, wenn wir wollen, selbst auch in uns seinen Rathschluß erfüllen will [3]). In der wirklichen Vorausbestimmung des einzelnen Menschen zur Seligkeit richtet sich daher Gott nach dem sittlichen Verhalten des Menschen, und es ist die Anwendung des an sich allgemeinen Heilsrathschlusses auf den einzelnen Menschen, d. i. die Prädestination, bedingt durch das Wissen Gottes um seinen Willen. Von denen Gott weiß, daß sie das Heil beharrlich wollen, denen bestimmt und in denen wirkt er es auch. Origenes und den Origenisten gegenüber

---

[1]) Ep. 120 ad Hedibiam n. 10. p. 838—842: Ex quo ostenditur, non gentes eligi, sed hominum voluntates.

[2]) Comment. in Isai. l. XV. c. 54, 13. p. 639. 640.

[3]) Comment. in ep. ad Ephes. l. I. c. 1, 11. p. 558.

bemerkt Hieronymus, daß das Wissen Gottes um den guten Willen des Menschen, wovon dessen Prädestination zur Seligkeit bedingt ist, sich nicht auf die vorzeitlichen (s. S. 283 Anm.), sondern auf die erst zukünftigen Verdienste beziehe, das heißt, die Prädestination ist auf die Präscienz gegründet. In der Erklärung von Eph. 1, 4: Gott erwählte uns in Christo vor Grundlegung der Welt, daß wir heilig und makellos vor ihm seien, — sagt er: Wenn der Apostel bezeugte, daß wir vor Schöpfung der Welt erwählt worden seien, daß wir vor (coram) ihm, d. i. vor Gott, heilig und fehlerlos seien, so bezieht sich dies auf die Präscienz Gottes, vor dem alles Zukünftige schon wirklich ist, und dem Alles bekannt ist, ehe es geschieht. Ein Anderer zwar (sc. Origenes und ihm folgend die Origenisten) will zeigen (conatur ostendere), daß Gott nur gerecht sei, wenn er einen Jeden nicht ex praejudicio scientiae, sondern ex merito electorum erwähle. Allein diese Ansicht ist, abgesehen von der Unwahrheit der Vorstellung der Präexistenz der Seelen, worauf sie beruht, schon deßhalb falsch, weil Paulus ja nicht sagt: Gott hat uns vor Erschaffung der Welt erwählt, weil wir heilig und makellos waren, sondern er erwählte uns, damit wir heilig und fehlerlos seien, das heißt, uns, die wir vorher nicht heilig und makellos waren, damit wir es nachher seien. So wurden Paulus und die ihm Aehnlichen nicht erwählt, weil sie heilig und ohne Makel waren, sondern sie wurden erwählt und prädestinirt, damit sie in dem folgenden Leben durch Werke und Tugenden heilig und makellos würden (fiant) [1].

---

[1]) Comment. in ep. ad Ephes. l. I. c. 1, 4. p. 547—550. Vergleiche hiezu die Vertheidigung dieser Exegese Contra Ruffin. l. II, 22, p. 477—479.

In der Präscienz schaut Gott die zukünftigen Handlungen schon als wirkliche, d. i. sie ist eine infallible; wen Gott daher als selig vorausweiß, der ist für Gott schon so viel als wirklich selig, wiewohl er es erst in der Zeit wird. Es ist daher nicht denkbar, daß diejenigen, welche Gott auf Grund ihres von Ewigkeit her vorauserkannten Lebens prädestinirt, nicht selig werden; sie werden es so unfehlbar gewiß, als Gottes Präscienz untrüglich ist [1]). Deßhalb hebt aber die Präscienz die Freiheit des menschlichen Willens nicht auf; sie nöthigt ihn weder etwas zu thun, noch zu unterlassen. Denn nicht deßhalb, weil Gott das Zukünftige weiß, wird es sein, sondern weil es sein wird, weiß es Gott voraus [2]). Durch die Präscienz in diesem ihrem Character beseitigt er auch die gnostische Behauptung, es könne Keiner, bevor er etwas Gutes gethan, als Gerechter erwählt, noch der Sünder vor aller Sünde gehaßt werden, wenn nicht die Natur der zu Grunde Gehenden und der zu Beseligenden eine verschiedene sei. Hierauf, sagt er, kann man einfach antworten, daß es zufolge der Präscienz Gottes geschehe, daß er denjenigen, den er in der Zukunft als einen Gerechten weiß, früher liebt als er aus dem Mutterschooße hervorgeht, und wen er als Sünder vor-

---

[1]) Comment. in Eccle. c. 1. p. 391: Dicendum, quod ex praescientia et praedestinatione Dei jam ea facta sint, quae futura sunt. Qui enim electi sunt in Christo ante constitutionem mundi, in prioribus saeculis jam fuerunt.

[2]) Comment. in Jer. l. V. c. 26. p. 1025: Verbum ambiguum forsitan (Jer. 26, 3) majestati Domini non potest convenire, sed nostro loquitur affectu: ut liberum homini servetur arbitrium, ne ex praescientia ejus quasi necessitate vel facere quid, vel non facere cogatur. Non enim ex eo quod Deus scit futurum aliquid, idcirco futurum est: sed quia futurum est, Deus novit, quasi praescius futurorum.

ausweiß, haßt, bevor er sündigt: nicht als ob in der Liebe und dem Hasse Gottes Ungerechtigkeit wäre, sondern weil er diejenigen nicht für anders halten kann, von denen er weiß, daß sie entweder Sünder oder Gerechte sein werden; wir als Menschen können nur über das Gegenwärtige urtheilen, er aber, vor dem das Zukünftige schon wirklich ist, fällt das Urtheil über das Ende der Dinge, und nicht über ihren Anfang [1]).

Ueberblickt man die ausgehobenen, über die Prädestination handelnden Stellen bei Hieronymus, so besteht dieselbe ihrem Begriffe nach in der auf Grund der vorausgesehenen Verdienste von Ewigkeit her erfolgten Auswahl zur Seligkeit, sowie anderseits die ewig beschlossene Verwerfung gewisser Individuen bedingt ist von deren vorausgesehener Sünde. Hieronymus stimmt sonach im Grunde mit dem von ihm bekämpften origenistischen Begriffe der Prädestination überein; nach beiden erfolgt die Erwählung zum Heile auf Grund des sittlichen Verhaltens des Subjectes: der Unterschied ist nur, daß Hieronymus die erst zukünftigen, der Origenismus die schon in einem vorzeitlichen Leben vollzogenen Handlungen im Sinne hat, und was Hieronymus in seiner Polemik bekämpft, ist lediglich nur die Vorstellung einer Präexistenz der Seele. So ist sein Prädestinationsbegriff ein sehr einseitiger, indem nur die durch den freien Willen gegebene moralische Seite an ihm hervortritt. Diese Einseitigkeit ist jedoch erklärlich; der Grund davon liegt in dem Bestreben des Hieronymus, prädestinatianistischen Ansichten gegenüber mit dem ewigen Verhalten Gottes zu dem zeitlich zu verwirklichenden Heile des Menschen dessen Freiheit zu vereinen; wegen dieses Gegen-

---

[1]) Comment. in ep. ad Gal. l. I. c. 1. p. 390.

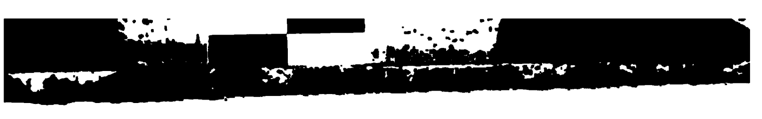
satzes ist nun das Moment der Gnade wohl nicht in Rechnung gebracht, aber es ist nicht geleugnet. Man darf den dargelegten Begriff der Prädestination daher nicht für den ganzen und vollen nehmen; er kann kein pelagianisirender, unwahrer, sondern nur unvollkommener, weil unvollendeter, genannt werden. Die Bestätigung hiefür haben wir in seinen obigen Bestimmungen über das Verhältniß der Gnade und Freiheit, wornach das absolute Moment der Gnade ausdrücklich hervorgehoben ist. Hier in der Prädestinationsfrage kömmt es aber wegen des prädestinatianischen Gegensatzes, welchem gegenüber es sich um die Freiheit des Willens handelt, nicht zur Anwendung; dieselbe ist also in der That nach ihrer religiösen Seite lediglich nicht durchgeführt.

Verbesserungen.

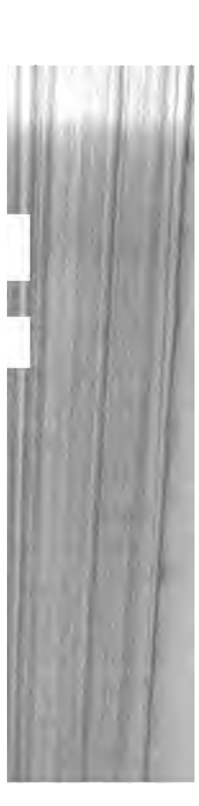
S. 88 Z. 5 v. u. statt εάυτῶν (wie öfter) lies ἑαυτῶν.
S. 104 Z. 6 v. o. st. σκηνώματις l. σκηνώματος.
S. 110 Z. 14 v. o. st. loben l. haben.
S. 210 Z. 8. v. o. st. Origines l. Origenes.
S. 213 Z. 12 v. o. l.: Sein Wesen ging nicht in der Sünde auf.
S. 227 Z. 1. v. u. st. jenes l. jene.
S. 271 Z. 5 v. o. st. nun l. nur.
S. 360 Z. 6 v. u. st. ersterer l. letzterer.
S. 360 Z. 7 v. u. st. letzterer l. ersterer.
S. 386 Z. 16/17 v. o. st. erkannte l. erkennen sollte.
S. 456 Z. 5 v. o. st. sind l. lauten.
S. 562 Z. 4 v. u. ist statt: weil sie sich u. s. w. zu lesen: denn si verbirgt sich nicht mehr, als ob sie entblößt wäre, sondern wi umhüllt vom Glanze eines strahlenden Gewandes tritt sie offe auf, weil die Gnade sie kleidet.
S. 639 Z. 11 v. o. ist nach dem Worte Helfer einzuschalten: sag Paulus von sich und seinen Mitarbeitern.



Inhaltsverzeichniß des ersten Bandes.







B. Die lateinischen Vä





